

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

АЗОВЦЕВА СОФІЯ ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 821.161.2-5.09

ДИСЕРТАЦІЯ

**«СВАНГЕЛЬСЬКІ СЮЖЕТИ У БАРОКОВОМУ ПРОПОВІДНИЦЬКОМУ
ДИСКУРСІ (КИРИЛО ТРАНКВІЛІОН СТАВРОВЕЦЬКИЙ ТА АНТОНІЙ
РАДИВИЛОВСЬКИЙ)»**

Спеціальність 10.01.01 – «Українська література»

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ (С.В. Азовцева)

Науковий керівник Матушек Олена Юріївна, доктор філологічних наук,
професор, доцент

Харків – 2018

АНОТАЦІЯ

Азовцева С. В. Євангельські сюжети у бароковому проповідницькому дискурсі (Кирило Транквіліон Ставровецький та Антоній Радивиловський). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.01 – «Українська література» (Філологічні науки). – Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, Міністерство освіти і науки України, Харків, 2018.

Проповідницька література XVII століття – один із найпоширеніших видів української писемності цього періоду. Кінець XVI – початок XVII століття характеризується поширенням європейських реформаційних і ренесансно-гуманістичних ідей на українських землях Речі Посполитої. Тогочасна література прагнула привернути увагу читачів до проблем, що постали перед суспільством у період напруженого культурного та релігійного протистояння.

Нові політичні обставини активізували діяльність Київської митрополії на захист православ'я. Це позначилося передусім на текстах полемічних і панегіричних. Основи віри викладалися в жанрі проповіді, який, з огляду на нові умови, модернізується й набуває дедалі більшої популярності.

В останні десятиліття увагу дослідників привертає проповідницька спадщина барокових письменників. Однак, незважаючи на існування великої кількості наукових розвідок, присвячених вивченню проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського, не всі їхні тексти проаналізовано належно й докладно в сучасному літературознавстві.

Актуальність теми роботи зумовлена потребою переглянути творчу спадщину проповідників Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського з акцентом на біблійній основі їхніх проповідей. Це є

важливим як для створення об'єктивної концепції історії української літератури досліджуваного періоду, так і для розуміння тенденцій розвитку українського проповідництва XVII століття.

Об'єктом дослідження обрано проповіді з «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького та казання Антонія Радивиловського зі збірки «Вѣнецъ Христов».

Предметом дослідження є специфіка тлумачення євангельських сюжетів у проповідях Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського.

Наукова новизна зумовлюється актуальністю, метою та завданнями роботи і полягає в дослідженні способів коментування Святого Письма у проповідях як початку, так і другої половини XVII століття. Прокоментовані частини проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького («Повчання у неділю Святого Посту», «Повчання в неділю про блудного сина») та Антонія Радивиловського («Слово друге на неділю п'яту після сходження Святого Духа», «Слово друге на неділю десяту після сходження Святого Духа», «Слово друге на неділю третю після сходження Святого Духа», «Слово друге на Вознесіння Господнє»); досліджено нові способи тлумачення євангельського матеріалу в структурі проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського; визначено особливості тлумачення євангельської притчі із «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького; з'ясовано євангельську основу емоційної та естетичної персвазії в казаннях Антонія Радивиловського.

Ораторсько-проповідницький жанр посів важливе місце в художній системі української літератури X–XVIII століть, особливо якщо йдеться про українську барокову літературу часу великих національних зрушень та міжконфесійних воєн XVII століття.

Протягом тривалого часу в українській ораторській прозі розвивалася повчальна проповідь, метою якої була моралізаторська настанова. Такі проповіді вибудовувалися шляхом послідовного тлумачення євангельських

текстів. Друкованого вигляду вони набули у формі учительних євангелій, які до того поширювалися як рукописи.

Типовою формою проповіді в учительних євангеліях кінця XVI – початку XVII століть була екзегетична гомілія. Вона передбачала сполучення біблійної екзегези з виведенням із прочитаного тексту моральної науки, виконувала функцію викриття вад, засудження гріхів і формувала у свідомості слухачів ідеал праведного життя на основі біблійних взірців.

Популярність такого типу збірок на східнослов'янських землях Речі Посполитої дослідники пов'язують із різкою потребою в проповідницькій літературі та жвавішою зацікавленістю релігійними питаннями, яку виявляли широкі верстви суспільства.

«Учительне Євангеліє», яке суттєво вплинуло на подальший розвиток української проповіді, приписується константинопольському патріархові Каллісту. На початку XVII століття виходить його переклад у виконанні Мелетія Смотрицького.

Окрім авторитетних болгарських і грецьких джерел українські проповідники все частіше використовували твори католицьких і протестантських казnodій. Це можна простежити на друкованих «Євангеліях Учительних» (1615, 1637), які, з одного боку, наслідували тексти Калліста, а з другого, – набували рис сучасних католицьких і протестантських текстів подібного жанру. Це виявилось у вживанні «простої мови», ясності «казання», уникненні складних тлумачень та домінуванні морально-повчального елемента, а також зміні принципу побудови проповіді. Кожен розділ починається з євангельського уривка, потім подається детальний переказ притчі чи епізоду або оповідання з послідовним тлумаченням кожної фрази, закінчується проповідь висновком повчального або морального змісту. Таким чином, учительні євангелія першої половини XVII століття свідчили про важливість для їх упорядників і візантійської традиції, і змін у тогочасній бароковій літературі. Ці збірки,

з одного боку, мали на меті зберегти традиції, а з другого, – засвоїти й використати зразки західної проповідницької літератури.

У цей же ряд і тенденцію вписується й «Євангеліє Учительне» Кирила Транквіліона Ставровецького. У ньому можна побачити еволюцію проповіді як жанру: від гомілійного типу до нового, риторичного казання, яке набуло поширення в українській літературі в другій половині XVII століття. Крім того, збірка позиціонується на проміжному місці між церковним повчальним євангелієм і збіркою тематичних казань.

З другої чверті XVII століття українська проповідь набуває нових рис. Передусім це пов'язано з суспільно-історичними змінами. Велику роль у розвитку церковно-ораторської прози відіграла діяльність викладачів Києво-Могилянської колегії, підручники риторики яких спирались і на античну теорію красномовства, і на барокові праці представників Центральної та Західної Європи.

«Новий» тип проповіді, тобто тематичне казання, розвинувся в процесі антикатолицького культурно-релігійного руху. Суспільно-політичні умови вимагали зважати на ситуацію. Якщо в XVI – на початку XVII століття українська проповідь становила екзегезу біблійного тексту, витриману в морально-повчальному дусі, то з другої половини XVII століття змінився характер побудови проповіді, основною рисою якої став відхід від гомілійного принципу. Натомість євангельські уривки тлумачаться за принципами риторичної промови, а точніше, тематичного казання.

Антоній Радивилівський був вихованцем Києво-Могилянської колегії, тож його проповіді побудовані на риторичних засадах. Цей автор – майстер тематичної проповіді, в якій використано принципи впорядкування топічного казання, гомілії та проповіді, побудованої на основі алегорії. Композиція його проповідей характеризується наявністю «текстових уривків», які розгортаються не тільки завдяки порівнянням, але й топосам, у смисловій структурі яких яскраво проглядається євангельський сюжет.

Антоній Радивилівський у збірці «Вінець Христов» вдається до модифікацій біблійного сюжету, які полягають у зміні змісту певних елементів або їх розгортанні. Обираючи за основу свого тексту цитати зі Святого Письма, проповідник ампліфікує їх за допомогою описів персонажів, їхніх характеристик, роздумів, відсилань до інших текстів, а також трансформує зміст деяких частин, дотримуючись при цьому відповідних композиційних правил написання проповіді (наявність теми, епіграфа, ексордіуму, нарації, конклюдії).

Найвиразнішою рисою барокового мислення був концептизм. Категорія концепту відігравала не останню роль в проповідницькій літературі бароко. Для барокових часів концепти були улюбленою формою вираження думки. У концептивних проповідях (*concetti predicabili*) тему було подано у формі алегорії і, як правило, казнодія намагався свої умовиводи «підкріпити» художнім доказом зі Святого Письма.

В Україну концептизм прийшов із Польщі й у XVII столітті становив взірець для українського духівництва, зокрема для Лазаря Барановича, проповідницька практика якого відповідала бароковій теорії концепту.

Як відомо, Антоній Радивилівський був учнем Лазаря Барановича. Відповідно, барокові тенденції, серед яких був і концептизм, не могли не позначитися на манері (стилі) написання проповідей казнодії. Найважливішим для нього як проповідника було вплинути на поведінку свого читача. Автор не просто намагався створити «концепт» із метою зацікавити читача, а продумував тематичні та структурні аспекти, враховував комунікативну настанову та орієнтувався на когнітивну базу своїх реципієнтів. Усе це мало дати ще й естетичну насолоду для читача (слухача).

Завдання проповіді передбачає, щоб слухачі могли запропоновану промову не тільки почути, але й узяти за правило для свого життя. Проповідник зобов'язаний пояснити та довести правду Божу, причому якомога ясніше та ґрунтовніше. Отже, головний акцент сприйняття переноситься на проблему істинності, правдивості слова. Важливе значення

в прагматиці тексту відігравали постать автора, його позиція і соціальний статус. Проповіді авторів, безсумнівно, були звернені до «народу», тобто до парафіян, які збирались у церкві. Такий висновок можна зробити з того, що у своїх казаннях обидва письменники завжди мали на увазі «православного слухача». Оскільки серед православних слухачів було й багато простого люду, який приходив помолитися, то необхідно відзначити прагнення авторів зробити свої проповіді доступними для всіх. Проповідник усвідомлює власне авторство, твори спрямовуються на конкретного адресата, задоволення його духовних прагнень та естетичних потреб. Усе це визначає результативність переконання. Казнодія виконує роль не тільки священнослужителя, але й психолога. Проповідь того часу стає поглиблено комунікативною.

Проповідники XVII століття ставили собі цілі – повчати й наставляти своїх слухачів на добрі вчинки. Ґрунтом для написання цих повчань, звичайно, слугували тексти Святого Письма та твори Отців Церкви. Відповідно, наука проповідника не могла розходитися з наукою Христовою, апостольською, святих отців та всієї православної церкви. Завдяки аналізу проповідей зі збірок «Євангелія Учительного» та «Вінця Христового» можна з упевненістю назвати Кирила Транквіліона Ставровецького представником перехідного типу проповіді, тоді як Антонія Радивиловського – нового типу.

Ключові слова: бароко, гомілія, казання, учительні євангелія, персвазія, концептизм.

ABSTRACT

Sofiia V. Azovtseva Stories from Gospels in Baroque Homiletic Discourse (Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion and Antonij Radyvylovs'kyj). – Qualification research paper, manuscript.

Thesis for a Candidate Degree in Philology (PhD): Specialty 10.01.01 – Ukrainian literature. – V.N. Karazin Kharkiv National University, The Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2018.

The homiletic literature of the 1600's is one of the most common genres of Ukrainian writings of that period. The late 1500's-early 1600's are noted for the spread of European Reformation and Renaissance humanism ideas throughout the Ukrainian lands of the Rzeczpospolita (Polish-Lithuanian Commonwealth). The literature of that time sought to attract readers' attention to the challenges facing [the Ukrainian] society in the time of intense cultural and religious confrontation.

New political circumstances ushered in a new stage in the activities of the Kyiv Metropolitanate in defence of Orthodoxy. These could not but affect the [contemporary] polemical and panegyric texts [in Ukraine]. The essentials of faith, mostly expounded in the genres of sermons and homilies, given the new conditions, undergo “modernization” and gain in popularity.

In recent decades, the homiletic legacy of Baroque writers has attracted ever-increasing attention from researchers. However, in spite of a large number of enquiries dealing with the study of Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion and Antonij Radyvylovs'kyj's sermons and homilies, not all of their texts have been analyzed properly and in detail in modern Literary Studies.

The relevance of the topic of the research stems from the necessity to revise the creative legacy of the preachers, Kyrylo Stavrovetsky-Tranquilion and Anthony Radivilovsky, with an emphasis on the scriptural principles of their sermons. This is significant both for elaboration of an objective concept of Ukrainian literature history of the period in question and for a more penetrating insight into the trends of the development of Ukrainian sermonizing in the 1600's.

The object of the study is the homilies from *Uchytelni Yevanheliia* (Didactic Gospels, 1619) of Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion and *kazanniia* (sermons) from the collection *Vinets Khrystov* (A Garland for Christ's Wreath, 1688) of Antonij Radyvylovs'kyj.

The subject matter of the study is the specifics of the interpretation of Gospel story plots in the sermons of Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion and Antonij Radyvylovs'kyj.

Scientific novelty is determined by the actuality, purpose and tasks of the work and it have been studied the methods of comment of the Holy Scriptures of the beginning and the second half of the XVII century. Commented parts of of Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion's (*Prophecy on Sunday of Holy Fast, Prophecy on Sunday of a Prodigal Son*) Antonij Radyvylovs'kyj's sermons (*The second word on the fifth Sunday after the the ascension of the Holy Ghost, The second word on the tenth Sunday after the the ascension of the Holy Ghost, The second word on the third Sunday after the the ascension of the Holy Ghost, The second word on the ascension of Our Lord*); new ways of interpreting the gospel material in the sermons structure of Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion and Antonij Radyvylovs'kyj have been investigated; the interpretation features of the gospel parable of Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion and Antonij Radyvylovs'kyj have been defined; the gospel basis of emotional and aesthetic pervasias have been revealed in the sermons of Antonij Radyvylovs'kyj.

The rhetoric and homiletic genre held an important place in the art system of old Ukrainian literature, and even more so in Ukrainian Baroque literature in the time of radical national upheavals and inter-confessional wars.

In Ukrainian rhetorical prose, an instructive sermon, whose intention was a moralizing instruction, had a long history. Such sermons were built on the consistent interpretation of the Gospel parables. Those were published in the form of printed didactic gospels, which previously had been disseminated as manuscripts.

The typical form of a sermon in the didactic gospels of the late 1500's – early 1600's was an exegetic homily. It implied a combination of Biblical exegesis with the inference of the ethical lessons from the text read; it served as an exposure of vices, condemnation of sins and instilled in the recipients the ideal of a righteous lifestyle on the basis of Scriptural examples.

The popularity of such a type of collections in the East Slavic lands of the Commonwealth some researchers associate with the sharp increase in the need for homiletic literature and the keener interest in religious issues demonstrated by the broad strata of society.

Uchytelne Yevanheliie (Didactic Gospel), which had an essential influence on the further development of Ukrainian sermon, is attributed to the Constantinople Patriarch, Callistus. In the early 1600's, it was translated [into vernacular Ukrainian] by Meletij Smotryts'kyj.

In addition to authoritative Bulgarian and Greek sources, Ukrainian *kaznodiias* (preachers) increasingly used the works of their Catholic and Protestant counterparts. This can be traced in the printed *Didactic Gospels* (1615, 1637), which, on the one hand, imitated the texts of Callistus, and, on the other hand, acquired the features of modern Catholic and Protestant texts of a similar genre. This was manifested in the use of *prosta mova* ("simple language", bookish Belarusian-Ukrainian), in the clarity of "*kazannia*" ("sermon"), in the avoidance of complex interpretations and dominance of the moral and educational element, as well as in the change of the principle of the sermon structure. Each section began with a Gospel passage, followed by a detailed retelling of a parable, or an episode, or a story with a consistent interpretation of each phrase, and ended with an instructive or moral conclusion. Hence, the didactic gospels of the early 1600's were indicative of the significance for their compilers of both, the Byzantine tradition and the changes in the Baroque literature of that time. On the one hand, those collections were intended to preserve traditions, and, on the other hand, to assimilate and use the patterns of Western sermon literature.

Within the same line and trend is also *Didactic Gospels* by Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion, which is illustrative of the evolution of the sermon as a genre: from a homily to a new type, a rhetorical sermon, which became widespread in Ukrainian literature in the late 1600's. Besides, the collection was positioned at an intermediate place between the church's instructive (hortative) gospel and the collection of topical (panegyric) *kazannia* (sermons).

Since the early 1600's the Ukrainian sermon had acquired some new features, which was due mostly to the socio-historical changes. A major role in the development of church oratory prose was played by the instructors of the Kyiv-Mohyla Collegium, whose rhetoric textbooks relied on both the ancient theory of rhetoric art and the Baroque works of the literati from Central and Western Europe.

The "new" type of a sermon, i.e., a topical *kazannia* (sermon), evolved as a part of the anti-Catholic cultural and religious movement, which was a reflection of the socio-political situation. Whereas in the 1500's and early 1600's the Ukrainian sermon constituted an exegesis of the Biblical text (expository sermons) designed in a moral and instructive spirit, the late 1600's saw the arrival of the sermon whose main feature became the departure from the homily principle. Instead, the Gospel passages were interpreted in compliance with the principles of a rhetorical speech, or, to be more exact, of a topical *kazannia*.

Antonij Radyvylovs'kyj was a Kyiv-Mohyla Collegium alumnus, so his sermons were built on the premises of Rhetoric art. An expert in a topical sermon, he used the setup of the topical tale, the homily and the sermon on the basis of allegory. The composition of his sermons is marked by the presence of "text snippets" unfolding not only through comparison but *topoi* as well, whose semantic structure displays the gospel story plot.

In his collection *Vinets Khrystov* (A Garland for Christ's Wreath), Antonij Radyvylovs'kyj resorted to modifications of the Biblical story, which consisted in changing certain contents or in their deployment. In choosing the quotations from the Holy Scripture as the basis of his text, the preacher amplified them with the descriptions of the characters, their possible profiles, personal reflections,

references to other texts, and also transformed the contents of some parts. In doing so, he observed the corresponding compositional rules for compiling a sermon (a thesis, epigraph, exordium, and narration).

The manifested feature of Baroque thinking was *conceptismo* (or conceptualism, or euphuistic style). The category of *concepto* (or conceit) was intrinsic to Baroque sermon literature. For Baroque period, the *conceptos* were a favorite form of expression. In *conceptismo*-style sermons (*concetti predicabili*), the subject matter was presented in the form of an allegory and, as a rule, a *kaznodiiia* (a preacher) attempted to “reinforce” his conclusions by what was viewed as arty evidence from the Holy Scripture.

Conceptismo made inroads to Ukraine from Poland and, throughout the 1600's, it served as a pattern for the then Ukrainian clergy, in particular for Lazar Baranovyč, whose preaching practice was in line with the Baroque theory of the *concepto*. As is known, Antonij Radyvylovs'kyj was Lazar Baranovyč's student. Apparently, it was from the latter that he acquired the manner (style) of compiling the sermons, including, among other things, *conceptismo*. He saw his calling as a preacher in righting the behaviour of his readership. In this vein, not only did he endeavour to create a "*concepto*" to interest the readership, but also elaborated the subject and structural aspects, taking into account the communicative setting and focusing on the cognitive background of his recipients. All of these were also meant to produce an aesthetic delight in the reader (listener).

One of the implications of the sermon was making the audience adopt it as a guide for their lifestyle. The preacher was called to bring and explain the truth of God, and as clearly and thoroughly as possible. Hence, the main emphasis of perception is transferred to the problem of the truth, of the veracity of the word. Of vital importance in the pragmatics of the text was the author's personality, his stance and social status. The sermons of the two authors were undoubtedly addressed to the "people", i.e., to the parishioners who gathered in the church. That conclusion could be drawn from the fact that both writers always meant an "Orthodox listener" in their *kazanniiias*. Since among Orthodox listeners there were

also many commoners who came to pray, it is necessary to note the authors' aspiration to make their sermons understandable to everyone. The preacher realized his own authorship; his works were intended for the particular addressee, for the satisfaction of his spiritual aspirations and aesthetic pursuits. All of these were instrumental in the effectiveness of persuasion. The *kaznodiia* then had to be both a clergyman and a "psychologist". Thus, the preaching of that time became profoundly communication-oriented.

The 1600's preachers set themselves the goals: to teach and instruct their listeners to do good deeds. As a source for compiling those instructions, they resorted to the texts of the Holy Scripture and the works of the Church Fathers. Accordingly, the teaching of the preacher could not disagree with the teachings of Christ, the Apostles, the Holy Fathers, and the entire Orthodox Church. As a result of the study of the sermons from the collections of *Uchytelne Yevanheliie* ("Didactic Gospel") and *Vinets Khrystov* ("A Garland for Christ's Wreath"), it seems warranted that Kyrylo Stavrovets'kyi-Tranquilion can be viewed as an author of the transitive type of a sermon, whereas Antonij Radyvylovs'kyj can be described as an author of a new type of a sermon.

Keywords: Baroque, homily, sermon, Didactic Gospels, persuasion, conceptismo.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Азовцева С. Аргументація проповіді «СЛОВО Ї-НІНЄЛЮ Ї ПО СОШЄСТВІН С҃ГО ДХА» Антонія Радивиловського // Мова і культура. 2014. Вип. 17. Т. 1 (169). С. 634–640.
2. Азовцева С. Новий тип українського казання у проповідницькому дискурсі XVII століття («СЛОВО Ї, НА НІЛЮ Ё, ПО СОШЄСТВІН С҃ТАГО ДХА» зі збірки «Вінець Христов» Антонія Радивиловського) // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. 2014. № 1107. Вип. 70. С. 225–229.
3. Азовцева С. Слово на Вознесінні Господнє Антонія Радивиловського як приклад барокової проповіді в українській літературі XVII ст. // Філологічні трактати. 2014. Т. 6. № 2. С. 75–80.
4. Азовцева С. Творчість Антонія Радивиловського в історико-літературних працях XIX ст. – XX ст. // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. 2012. № 34. С. 143–148.
5. Азовцева С. Творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького в історико-літературних працях XIX–XXI століть / С.В. Азовцева // Наукові записки ХНПУ імені Г.С. Сковороди. 2013. Вип. 4 (76), частина друга. С. 3–8.
6. Азовцева С. Вплив польських традицій на становлення проповіді в українській літературі другої половини XVII ст. (на прикладі проповідей Антонія Радивиловського) // Dialogul slaviștilor la începutul secolului al XXI-lea. 2014. Anul III. № 1. P. 285–290.
7. Azovtseva S. Ukrainian sermon between East and West (the end of XVI – the beginning of XVII century) // Umetnost i kontekst: Religija u umetničkim delima. 2017. P. 101–112.

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ.....	17
ВСТУП	18
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИКО-ЛІТЕРАТУРНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	23
1.1. Українська церква між Сходом і Заходом (кінець XVI – початок XVII століття).....	23
1.2. Українська ранньобарокова проповідь.....	33
1.3. Творчість Кирила Транквіліона Ставровецького в історико-літературних працях XIX–XXI століть.....	47
1.4. Українська проповідь другої і третьої чверті XVII століття.....	57
1.5. Творчість Антонія Радивиловського в історико-літературних працях кінця XIX – початку XXI століть.....	72
Висновки до розділу 1	79
РОЗДІЛ 2. ЄВАНГЕЛЬСЬКІ СЮЖЕТИ У ПРОПОВІДЯХ КИРИЛА ТРАНКВІЛІОНА СТАВРОВЕЦЬКОГО («ЄВАНГЕЛІЄ УЧИТЕЛНОЄ»)	82
2.1. Святе Письмо в «Євангелії Учительному» Кирила Транквіліона Ставровецького на прикладі проповіді «ПОУЧЕНІЄ В НАІЮ Ї ЄТІГО ПОБІТА»	82
2.2. Притчі в проповідях «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького.....	97
Висновки до розділу 2	112
РОЗДІЛ 3. ТЛУМАЧЕННЯ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ СЮЖЕТІВ У ПРОПОВІДІ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО («ВЪНЕЦЬ ХРИСТОВ».).....	114
3.1. Теорія казання в українській літературі другої половини XVII століття	114
3.2. Алегорія як спосіб розгортання євангельського матеріалу в казанні «СЛОВО Ї НА НАІЮ Ї ПО СОШЄСТВІН ЄТІАГВ ДІА»	123

3.3. Біблійна герменевтика у проповідях Антонія Радивиловського та Кирила Транквіліона Ставровецького	129
3.4. Біблійні і небіблійні джерела аргументації у проповіді Антонія Радивиловського «СЛОВО Ї НА НЕДІЛЮ Ґ ПО СОШЕЎТВІН ЄТТГВ ДХА»	134
3.5. Проповідь як релігійна комунікація (емоційні засоби у проповідях Антонія Радивиловського)	144
3.6. Євангельський матеріал у змістовій структурі проповіді «СЛОВО Ї НА НЕДІЛЮ Ґ ПО СОШЕЎТВІН ЄТТГВ ДХА»	152
3.7. Композиція проповіді «СЛОВО Ї НА ВОЗНІЎЄНІЄ ГДНЄ»	156
3.8. Концепт у проповідях Антонія Радивиловського	161
Висновки до розділу 3	171
ВИСНОВКИ	174
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	184
ДОДАТОК (СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ)	208

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ

Бт.	Буття
Вх.	Вихід
Кр.	Послання Апостола Павла до Коринтян
Мт.	Євангеліє від Матвія
ЗНТШ	Записки Наукового товариства імені Т.Г. Шевченка
ИОРЯС	Известия отделения русского языка и словесности Академии наук
МГУ	Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук

ВСТУП

Українському бароко присвячено чимало наукових робіт та студій, опублікованих ще за імперських та радянських часів, однак досі бракує виразної спроби розглянути українську барокову літературу як систему.

Проповідницька література XVII століття – один із найпоширеніших видів української писемності цього періоду. Кінець XVI – початок XVII століття характеризувався поширенням європейських реформаційних і ренесансно-гуманістичних ідей на українських землях Речі Посполитої. Тогочасна література прагнула привернути увагу читачів до проблем, що постали перед суспільством у період напруженого культурного протистояння між православ'ям та іншими конфесіями, зокрема католицизмом та протестантизмом.

Нові політичні обставини активізували діяльність Київської митрополії на захист православ'я. Це позначилося передусім на текстах полемічних і панегіричних. Притому основи віри викладалися в жанрі проповіді, який, з огляду на нові умови, модернізується й набуває дедалі більшої популярності.

Кирила Транквіліона Ставровецького, автора «Євангелія Учительного», можна з упевненістю назвати представником перехідного типу проповіді, тоді як Антонія Радивиловського – нового.

Зв'язок дисертації з сучасними дослідженнями. Проповідь XVII століття нині стає об'єктом багатьох досліджень не тільки вітчизняних науковців, але й зарубіжних. До найґрунтовніших розвідок, присвячених історії української барокової учительно-ораторської прози, належать роботи В. Крекотня, архієпископа Ігоря Ісіченка, Л. Ушкалова, І. Чепіги. Особливостям стилю, тематиці та проблематиці, художньо-образній системі проповідей окремих авторів були присвячені наукові праці таких

літературознавців, як О. Матушек, Т. Трофименко, Б. Криси, О. Максимчук, О.Новик та ін. На риторичному аспекті казань зупинялися у своїх дослідженнях Т. Левченко-Комісаренко, О. Циганок, З. Куньч. Вивченням специфіки української барокової проповіді займалися й закордонні вчені: Л. Сазонова, Джованна Броджі Беркофф, М. Кучинська, А. Новак, Д. Фрік, М. Корзо та ін.

Однак, незважаючи на існування великої кількості наукових розвідок, присвячених вивченню проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського, не всі їхні тексти проаналізовано належно й докладно в сучасному літературознавстві.

Обґрунтування вибору теми дослідження. Існує потреба переглянути творчу спадщину проповідників Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського з акцентом на біблійній основі їхніх проповідей. Це є важливим як для створення об'єктивної концепції історії української літератури досліджуваного періоду, так і для розуміння тенденцій розвитку українського проповідництва XVII століття.

Мета дисертаційної роботи полягає у вивченні специфіки тлумачення євангельських оповідань у казаннях Антонія Радивиловського зі збірки «Вѣнецъ Христов» та проповідях з «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького.

Реалізація мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

- проаналізувати основні етапи розвитку та художні особливості української проповіді XVII століття;
- здійснити огляд історико-літературних праць XIX–XXI століть, у яких досліджено творчість Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського;
- проаналізувати художнє значення євангельського матеріалу в проповідях Кирила Транквіліона Ставровецького;
- визначити особливості тлумачення євангельської притчі в проповідях із «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького;

- дослідити способи тлумачення євангельського матеріалу та його роль у структурі казань Антонія Радивиловського («Вѣнець Христов»);
- вивчити біблійні джерела аргументації в казаннях Антонія Радивиловського;
- з'ясувати євангельську основу емоційної та естетичної персвазії в казаннях Антонія Радивиловського.

Об'єктом дослідження обрано проповіді з «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького та казання Антонія Радивиловського зі збірки «Вѣнець Христов».

Предметом дослідження є специфіка тлумачення євангельських сюжетів у проповідях Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконано на кафедрі історії української літератури Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна і є частиною проекту «Поетика української літератури XVII століття» (номер державної реєстрації 0108U0040083). Тему роботи затверджено на засіданні Бюро наукової ради НАН України з проблеми «Класична спадщина та сучасна художня література» 16 жовтня 2012 року (протокол № 4).

Методи дослідження. Теоретико-методологічну основу роботи складають праці з історії української та інших слов'янських літератур доби бароко (М. Сумцов, М. Марковський, І. Франко, С. Єфремов, М. Возняк, С. Аверинцев, О. Мишанич, Д. Лихачов, Д. Наливайко, Ю. Пелешенко, Д. Чижевський, В. Крекотень, Л. Ушкалов, В. Шевчук, А. Єлеонська, Л. Сазонова, Т. Левченко-Комісаренко, С. Маслов, Т. Трофименко, Б. Криса, Д. Сироїд, О. Максимчук, М. Кучинська, А. Новак та ін.); риторики (Є. Ульчинаїте, Р. Лахманн, М. Королько, В. Маслюк); теорії аргументації (Х. Перельман та Л. Обрехт-Титека); дослідження з теорії інтертекстуальності та герменевтики (В. Лаба, М. Петров, Б. Криса,

Н. Поплавська, С. Переломова, Н. Фатєєва та ін.); праці з богослов'я та історії церкви (архієпископ Ігор Ісіченко, Б. Гудзяк, К. Панусь).

Дослідження ґрунтується на поєднанні описового, типологічного, семіотичного та дискурсивного методів аналізу. У першому розділі використано загальнонаукові методи систематизації матеріалу. Типологічний аналіз у сполученні з описовим методом забезпечив визначення характерних ознак проповідей нового і старого типів у бароковій українській літературі. Особливості осмислення і подачі біблійного матеріалу проаналізовано в оперті на праці Т.А. ван Дейка, Ю. Лотмана, Х. Перельмана, В. Шміда, В. Лукіна.

Наукова новизна зумовлюється актуальністю, метою та завданнями роботи і полягає в дослідженні способів коментування Святого Письма у проповідях як початку, так і другої половини XVII століття. Прокоментовані частини проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького («Повчання у неділю Святого Посту», «Повчання в неділю про блудного сина») та Антонія Радивиловського («Слово друге на неділю п'яту після сходження Святого Духа», «Слово друге на неділю десятую після сходження Святого Духа», «Слово друге на неділю третю після сходження Святого Духа», «Слово друге на Вознесіння Господнє»); досліджено нові способи тлумачення євангельського матеріалу в структурі проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського; визначено особливості тлумачення євангельської притчі із «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького; з'ясовано євангельську основу емоційної та естетичної персвазії в казаннях Антонія Радивиловського.

Практичне значення отриманих результатів. Результати дисертації можуть використовуватися як матеріал для лекційних курсів із історії української літератури у вищих і середніх навчальних закладах, при укладанні спецкурсів та спецсемінарів із проблем українського бароко, при написанні курсових, магістерських робіт, а також при створенні навчальних

курсів з суміжних дисциплін – історії України, релігієзнавства, культурології, філософії.

Особистий внесок здобувача. Враховано досягнення українських та зарубіжних науковців, утім усі засадничі ідеї та висновки роботи належать авторці дослідження. Цитатне використання результатів інших наукових робіт оформлено відповідними посиланнями.

Апробація результатів дослідження відбулась у формі доповідей на таких наукових конференціях: XXIII Міжнародна наукова конференція ім. проф. Сергія Бураго «Мова і культура» (23-25 червня 2014, Київ), III Міжнародна наукова конференція «Українська мова і культура: здобутки та перспективи» (25-26 лютого 2016, Київ), Міжнародна наукова конференція «Езици, культури, комуникации» (3-4 червня 2016, Велико Тирново, Болгарія), Міжнародний науковий симпозіум «Сучасна славістика між традицією та інновацією» (24-26 травня 2013, Клуж-Напока, Румунія), Міжнародний науковий симпозіум «Umetnost i kontekst: Religija u umetničkim delima» (25 вересня 2015, Ніш, Сербія), Всеукраїнська науково-практична конференція «Сучасне українознавство: здобутки і перспективи» (22-23 березня 2012, Київ), підсумкова конференція аспірантів та здобувачів філологічного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (18 березня 2016 року, Харків).

Структура та обсяг роботи. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, загальних висновків, списку використаних джерел та додатків. Обсяг загального тексту дисертації складає 208 сторінок (10 д.а.), із них основного тексту 166 сторінок (8 д.а.). Список використаних джерел містить 267 найменувань.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИКО-ЛІТЕРАТУРНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Українська церква між Сходом і Заходом (кінець XVI – початок XVII століття)

Двоїстий образ України закладений, згідно з В. Липинським, у самій історії – починаючи від коливань між Римом і Візантією у виборі християнського обряду й закінчуючи різноспрямованими політичними й культурними тяжіннями в бік Польщі та Москви – «двох різних культур, світоглядів, понять та цивілізацій» [105, с. 58]. XVI й XVII століття у цьому плані не були винятком і для української культури¹.

Епоха бароко – це часи релігійних війн, які дали поштовх для розвитку принципово нових явищ на всіх рівнях не тільки культурного, але й суспільно-політичного життя. Д. Чижевський вбачав у боротьбі «дивне сполучення – прагнення до нового і старого разом. З обох боків – православного й католицького – помічаємо <...> невинне творення нового, нові церковно-політичні комбінації, нові форми церковного життя. Але обидві сторони повні пошани до старовини, вірять у те, що вони не лише творять нове, а <...> «відновлюють» чи «поновлюють» прастаре, однаково, чи це “прастаре” – суто українська традиція чи це повернення до ще старішої християнської традиції, що на Україні була забута або залишена, як думають про зміст своїх устремлінь католики» [223, с. 360].

¹ Наведену цитату В. Липинського українські дослідники доволі часто використовують у студіях, присвячених проблемі культурного та конфесійного пограниччя. Зокрема, можемо зустріти її в статті В. Миронової «Латина як дипломатична мова української еліти XVI–XVII ст.» та праці Н. Яковенко «Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття».

Культурне життя другої половини XVI століття – першої половини XVII століття в Україні надзвичайною залежало від церкви, чия політика формувалася як внутрішніми потребами, так і зовнішніми впливами.

По-перше, це стосується активізації в Європі контрреформаційного руху, що окреслював тенденції, пов'язані з протидією протестантству. Контрреформація, за словами владики Ігоря (Ісіченка), мала на меті не тільки боронити католицьку церкву від протестантських рухів, але й викорінювати ті внутрішні хвороби, що були використані за привід для початку Реформації (корупція вищого духовенства, незадовільний стан релігійної моралі, брак належної освіти в кліру, залежність церковних інституцій від світської влади). Важливу роль в оновленні церкви відігравав орден єзуїтів, члени якого самостійно розробляли новаторську концепцію душпастирської праці, а також вели місіонерську діяльність. Знаряддями Контрреформації стають церковна проповідь, друковані видання, масові прощі тощо [68, с. 140].

Найважливіші постулати, що визначали Контрреформацію як явище, були сформульовані на Тридентському соборі, який відкрився 1545 року в Тренто з ініціативи папи Павла III і завершився там же 4 грудня 1563 року за понтифікату Пія IV. Це один із найважливіших соборів в історії католицької церкви, який був покликаний дати відповідь реформаційному рухові. На соборі, між іншим, відбулося підтвердження Нікейського Символу Віри, латинського перекладу Біблії («Вульгати»), прийняття второканонічних книг Біблії і Тридентського катехизису. Багато уваги було приділено таїнству євхаристії. Тут ухвалено 16 догматичних постанов, які покрили більшу частину католицької доктрини [184]. Собор також остаточно встановив «Біблійний канон» (канон Святого Письма) і визнав, що всі книги Біблії написані з натхнення Святого Духа й не можуть бути довільно інтерпретовані [10, с. 102].

Водночас в Україні загострюється соціально-культурна ситуація, однією з причин якої стало підписання Люблінської (1569) та Берестейської уній (1596). Унаслідок останньої була створена уніатська церква.

На думку Ю. Лотмана, семіотичні аспекти культури (наприклад, історія мистецтва) розвиваються за законами, що нагадують закони пам'яті, згідно з якими минуле не знищується і не йде в небуття, а піддається відбору та складному кодуванню, переходить на зберігання для того, щоб за певних умов оприявнити себе [108, с. 615]. Можна припустити, що такими умовами стали події, які загострили опозицію традиціоналізму і динамізму в духовному житті українців та білорусів. На думку О. Дзярновича, «орієнтованій на Візантію східноєвропейській культурно-релігійній традиції з її прагненням до консервації жорсткої норми протягом століть, стійкістю прийнятих релігійних стандартів протистояла максимально динамічна латинська культура» [50, с. 69].

Це спричинило активізацію православного духовенства, зорієнтованого на збереження візантійських традицій. У цей період утворюється низка потужних культурних та релігійних центрів, серед яких слід назвати Львів, Вільно та Острог.

Наприкінці XVI – на початку XVII століття Львів став одним із найбільших культурних центрів православ'я в Західній Україні. З релігійним життям міста пов'язують діяльність Львівського братства, історія якого починається з XV століття, а видавнича діяльність – з XVI століття, коли було остаточно викуплено друкарню та 140 примірників «Апостола» друку Івана Федорова [65, с. 263]. З 1585 року друкарня фактично була власністю братства, але не функціонувала. Початок її діяльності припадає на 1591 рік, коли тут було видано перший підручник – львівську граматику 1591 року, більш відому під назвою «Аделфотес» («Братство») [14]. Це було пов'язано з функціонуванням школи, яку при братстві заснували Юрій та Іван Рогатинці й Іван Красовський. Навчання тут відбувалося тодішньою руською (українською) літературною мовою. У цій школі вивчали церковнослов'янську, грецьку, латинську мови. У 1592 році за підтримки Петра Сагайдачного Львівське братство одержало від короля Сигізмунда III право викладати в школі сім вільних наук (граматику, діалектику, риторику,

арифметику, геометрію, астрономію, музику). У братських стінах добре усвідомлювали важливе значення освіти й виховання. У 1609 році в братській друкарні вийшов збірник «О воспитании чад», основна частина якого містить церковнослов'янський переклад повчань Отців Церкви, насамперед Іоана Золотоустого [18]. При Братстві існувала бібліотека, фонд якої включав численні посібники з класичних мов, словники. В основному це були грецькі, римські, візантійські автори. Книгозбірня містила видання головних представників красномовства античної доби Ісократ та Демосфен. Римську літературу презентували твори Овідія, Горация, Вергілія, промови Цицерона. З італійських гуманістів у бібліотеці були представлені твори Ф. Петрарки (трактат на етичні теми «De remediis utriusque fortunae») й автора другої половини XV століття Піко делла Мірандоли «Flores poetarum» [18].

Науковці зазначають, що вся система освіти спиралася на стійку православну-візантійську традицію, яка найяскравіше простежується в діяльності Острозької греко-слов'янсько-латинської колегії [50, с. 61]. У цьому навчальному закладі викладалися слов'янська, грецька та латинська мови. Острог стає першим українським православним релігійно-культурним осередком. За тим книжковим спадком Острозької колегії, який дійшов до наших часів, можна стверджувати, що підставою для організації релігійного та культурного життя християн того часу слугувала біблійна й патристична традиція візантійської моделі. Острозькі книжники популяризували праці Отців Церкви: Іоана Золотоустого, Василя Великого, Григорія Богослова, Кирила, Іоана Дамаскина та ін. Вагому роль у подальшому розвитку Острозького освітнього осередку відіграв науково-літературний гурток, завдяки якому здійснювалися переклади з грецької мови.

Окрім заснування колегії, з Острогом пов'язують також і фундування друкарні. Як зауважує Я. Ісаєвич, заснування перших друкарень у Львові й Острозі припадає на час бурхливих суспільно-політичних подій. І освічене духовенство, і причетні до освіти миряни усвідомлювали потребу

забезпечити всі храми церковно-літургійними книгами і домогтися такої уніфікації тексту цих книг, якої, звісна річ, не можна було досягти рукописним способом. Потрібна була саме друкована книга, яка слугувала б інструментом не лише в шкільній науці, а й у полеміці з тими, хто заперечував політичні, релігійні та культурні права українців і білорусів [66]. У 1575 році розпочинає свою службу у Костянтина Острозького Іван Федоров. Таке рішення князя пояснюється наміром видати церковнослов'янську Біблію. За свідченнями науковців, «видавнича програма Острозької друкарні, з одного боку, була розроблена князем Острозьким і українськими, грецькими та іншими книжниками, яких він залучив до праці в Острозькій академії. З другого боку, авторитет Івана Федорова як друкаря і літератора був великим, тому видавець і його радники рахувалися з його думками й досвідом. Отже, острозькі видання, подібно до того як раніше заблудівські, стали виявом своєрідного компромісу між місцевими літературно-освітніми колами і друкарем. Текст передмов і післямов став ближчим до традиційних зразків, які на той час лишалися загальноприйнятими в кириличній східнослов'янській і південнослов'янській рукописній книзі. Водночас у ті роки в Острозі утверджуються елементи, характерні саме для друкованої книги: окремий титульний аркуш, вірші на герб, віршована присвята меценатові [66]. Першою друкованою книгою в Острозі став «Буквар», датований 18 червня 1578 року. Проте найбільшим досягненням у діяльності острозького гуртка було видання у 1581 році першого повного церковнослов'янського зібрання Старого й Нового Завітів – Острозької Біблії (1581). Я. Ісаєвич припускає, що в Острозі орієнтувалися на Септуагінту, тобто переклад Старого Завіту грецькою мовою [64, с. 8–12].

Дослідники зауважують, що серед можливих причин, які спонукали князя Острозького спонсорувати видання книги, була аж ніяк не загроза з боку католицизму, а радше наступ Реформації, особливо антитринітаризму [46, с. 163]. Наприкінці XVI – на початку XVII століття в маєтках магната Костянтина Острозького – в Острозі, Острополі та Старокостянтиніві –

виникають протестантські громади. Князь користувався цими зв'язками у своїх політичних чи освітніх інтересах. У 1596 році, за свідченнями науковців, православні діячі збиралися в Бересті у протестантській кірсі. У 1599 році у Вільні православні й протестанти об'єдналися в конфедерацію задля захисту спільних інтересів. Проте, як наголошує І. Шевченко, був і зворотний бік такого співіснування протестантів із православними на українсько-білоруських землях: протестантський рух у всіх його різновидах хоч і надавався до союзництва, все-таки міг становити для православних певну загрозу. Під кінець XVI століття в Україні існувало 109 реформованих громад [229, с. 4]. Таким чином, православні перебували майже в безвиході, оскільки втрачали свою еліту як на користь католиків, так і протестантів. Щойно занепав протестантський рух, колишні православні замість того, щоб повертатися до віри своїх предків, переходили в католицизм.

Документи Берестейського собору свідчать про бажання єпископату поєднати Схід і Захід у культурному просторі уніатської церкви. Остаточні умови унії («33 артикули») мали забезпечити непохитність візантійсько-слов'янської релігійно-культурної традиції (проведення літургії, обрядів, таїнств, свят, мову богослужіння тощо), зберігався Символ Віри та ритуал таїнства євхаристії. Однак в основному документі Берестейського унійного договору вищезгаданих умов не враховано. У документі проголошується ідея спасіння людства через католицьку віру на підставі євангельської заповіді про основу та єдність Церкви Христової «на одному Петрі, як на камені» [50, с. 71].

Ухвалення церковної унії, за свідченням Н. Яковенко, спричинило розкол Русі на дві нерівні частини: православний загаль без ієрархів, з одного боку, та ієрархи-уніати без вірних – із другого [236, с. 219]. Попри міжусобні змагання, унію було прийнято: відтепер королівський патронат над «людьми грецької руської віри» оминав «відступників», а за прибічниками унії офіційно закріплювалися вищі церковні пости, кафедри, монастирі та їхні

маєтки, а також юрисдикція над усім нижчим духовництвом східного обряду [236, с. 219].

На Берестейський собор з'явилися представники не всіх єпархій. Серед тих, хто підтримував ідею церковного єднання, були присутні митрополит Київський і Галицький Михайло Рогоза, єпископ Володимирський Іпатій Потій, єпископ Луцький Кирило Терлецький, єпископ Полоцький Григорій Герман, єпископ Пінський Йона Гоголь та єпископ Холмський Діонісій Збируйський.

Православний собор, розцінивши перехід архієпископів як зраду, оголосив їм про позбавлення сану, натомість король Сигізмунд III затвердив постанови унії та наказав позбавити сану православних єпископів – Перемиського Михайла Копистенського та Львівського Гедеона Балабана, а ухвали православного собору вважати нечинними. Численні звернення представників православної церкви до сейму визнати Берестейську унію незаконною виявилися марними. Тільки з 1606 року, згідно з ухваленням сейму, злучена та незлучена з Римом частини Східної Церкви мали співіснувати в Речі Посполитій на засадах взаємоповаги, дотримуючись цивільного права, що частково відновило легальний статус православної церкви. Хоча, як зауважує архієпископ Ігор Ісіченко, практична дискримінація православних усе ще залишалася [68, с. 158]. Це проявлялося й у фактичній неможливості висвятити бодай іще одного єпископа, що, за твердженням Ю. Пелешенка, наражало на зникнення спершу ієрархії, а надалі й самої церкви [154, с. 77]. Після смерті Гедеона Балабана (1607) та Михайла Копистенського (1610) ситуація ускладнилася. Наступником Львівського архієпископа став Єремія Тисаровський, який з 1610 року лишився єдиним православним владикою на всю Україну й Білорусь.

Навесні 1620 року Єрусалимський патріарх Теофан відвідав Київ. Із цієї нагоди вирішили скористатися православні для висвячення єпископів. Владика Теофан, заручившись підтримкою Константинопольського патріарха Тимофія, отримав дозвіл на відправлення всіх архієрейських справ,

проте з цим не поспішав, вочевидь, побоюючись небезпеки з боку польської влади. У серпні в Києво-Печерський лаврі відбувається собор православних України за участю духовництва та шляхти. Гетьман Петро Сагайдачний також був присутній на цій урочистості, де попросив патріарха висвятити нову ієрархію. У жовтні 1620 року патріарх Феофан та єпископ Авраамій Стагонський розпочали висвячення. Ісая Копинський став єпископом Перемишльським, Йов Борецький – митрополитом Київським, Мелетій Смотрицький – архієпископом Полоцьким. Пізніше були рукоположені ще три церковні ієрархи – Володимирський (Єзекіїль Курцевич), Луцький (Ісакій Борискович), Холмський (Паїсій Іполитович), а Авраамій Стагонський став єпископом Пінським [10, с. 103].

Така ситуація сприяла розгортанню діяльності церкви, скерованої на її самозбереження. У цей час київські інтелектуали формулюють концепцію православного Києва як «другого Єрусалима». Цю концепцію оприявлено в одній із двох передмов до «Бесід» Іоана Золотоустого (1613). Мова йде про текст із наголовком «Похвала Єрусалиму», що належить перу Захарії Копистенського. У цій передмові Єрусалим зображено як центр християнства, що в ньому Святий Дух зійшов на апостолів, і звідти благодать та благовість поширювалася через апостолів по всій землі. Проте особливий наголос автор робить на Єрусалимі як осередку істинної християнської віри, яку й нині сповідують греки та русини. Захарія Копистенський принагідно здійснює екскурси в історію руського християнства, згадуючи, зокрема, про Андрія Первозваного, про хрещення Русі за князя Володимира та про печерських отців.

За твердженням автора передмови до «Бесѣдъ на дѣянія святихъ апостолъ», православна віра почала ширитися безпосередньо з Єрусалима, де Ісус благословив своїх учнів на проповідь. Звідти віра прийшла до Греції, а згодом, відповідно, до Русі: «якѣ въ Іерлімѣ Православная Вѣра иже ѿ нача́ла, и иже прѣзъ Сѣмъ Сѣбо́ръшвъ и до нѣѣ́ такоже и Гре́цковѣ нѣѣ́ и мы Рѣ́ссовѣ Сѣ́ ними

исповѣдующе неподвижнѣ и непреложнѣ сдержимъ вѣстїю сѣцагоу оу нѣю Хѣ непоколебима прѣвѣваетъ» [197, арк. 97 зв.]. Як і в попередніх передмовах до Діань, автор наголошує на важливості прийняття Руссю православної віри, що тлумачиться як ласка Божа. Письменник робить екскурс в апостольські часи, місію Петра в заснуванні церкви. Провідною для передмови є теза про Київ як другий Єрусалим. Автор обґрунтовує це тим, що саме з Єрусалима апостол Андрій Первозваний прийшов до Києва і благословив Київські гори.

Недавнє висвячення Єрусалимським патріархом Теофаном нової православної ієрархії, заснування лаврської друкарні та трохи згодом київського колегіуму – усе це дало потужний поштовх до створення в Києві культурно-просвітницького осередку. Місто повертає собі славу всеукраїнської православної столиці. «Бароковий світогляд тогочасних інтелектуалів потребував міфів для сакралізації Києва, для освячення українських національних змагань – “руської справи”, за тодішньою термінологією», – писав Ю. Пелешенко [154, с. 80]. Під «руською справою», найімовірніше, слід розуміти національно-релігійну війну та збереження православ'я. Сакралізація Києва, створення міфу, на думку Ю. Пелешенка, могло мислитися як спроба віднайти спільну історичну пам'ять для всього українського народу та переосмислити його духовне надбання [154, с. 85].

Складні міжконфесійні стосунки стали однією з причин розвитку літератури. Пожвавлення літературного життя було пов'язане з заснуванням нових друкарень як з боку православних, так і з боку уніатів (у Дермані, Паньківцях, Стратині, Крилосі, Києві, Угерцях, Почасві та Рахманові). Там і в інших місцях видаються оригінальні полемічні твори з поясненням суті ворогуючих віросповідань. Зокрема, йдеться про твори прибічників унії: шерег праць Іпатія Потія («Unia», «Antiresis», «Harmonia, albo konkordacja wiary»), «Obrona jedności cerkiewnej» Лева Кревзи. З боку православних були видані «Апокріст» Христофора Філарета, «Писание к утекшим от православной вѣры епископам» Івана Вишенського, «Antygraphy» Мелетія Смотрицького (пізніше автор надрукує свій найвідоміший твір «Θρηος»),

трактат Захарії Копистенського «Παλίνοδιᾶ» тощо. У творах ставилися питання про візантійську спадщину.

Білоруський дослідник О. Дзярнович називає полемічну літературу XVI–XVII століть феноменом в історії та культурі Центрально-Східної Європи, оскільки саме полеміка «разом з іншими перетвореннями наближала до релігійної модернізації Східної Європи, релігійної інкультурації, синтезу східної і західної християнських культур» [50, с. 85].

Зазначмо, що ситуація, яка склалась у цей період на українських теренах, мала як позитивні моменти, ставши рушієм для розвитку полемічної літератури, так і негативні, поставивши під питання подальше існування церкви та її засад. Недарма українські церковні діячі цього часу активізують зусилля на захист православ'я. Про це свідчать перевидання творів отців церкви, друк богослужбової літератури.

Найпопулярнішими в Україні того часу були праці Іоана Золотоустого. «Маргарит» і «Лѣкарство» надруковані в Острозі у 1595 та 1607 роках відповідно; «Божественныя литургія» й «Бесѣды на 14 посланій святого апостола Павла» з передмовами Єлисея Плетенецького та Захарії Копистенського побачили світ у київській друкарні 1623 року; поновлене видання «Бесѣдъ на дѣянїя святих апостол» так само з передмовами Єлисея Плетенецького та Захарії Копистенського виходить через рік. Автор вступного слова до книги «Божественныя литургія» наголошує на необхідності читати слова Отців Церкви, оскільки «се стѣдѣнѣцъ бл҃гостївыхъ хра́ма пресѣ́тъѧ Бѣ́да, бл҃года́ти Г҃ни, нѣзвѣднѣтъ нѣ произно́ситъ книгѣ́ стѣ́ихъ вѣ́твѣнныхъ А́пѣ́лѣ́гїѧ, нже въ стѣ́ихъ ѿцѣ́ѧ на́шихъ Сѣ́го Іо́анна Хрѣ́сто́ма, вселѣ́нскаго ѿ́чнї́телѧ, Сѣ́го Васи́ліѧ вели́каго А́рхїе́ппѧ Кесарїѧ Каппадо́кійскїѧ, Сѣ́го Григо́ріѧ А́вгвслѣ́ва Па́пы Рѣ́мскаго. О́нѣ́ же ѿ Х҃ѣ́ тѣ́ѧхѣ́мъѧ нѣ́зда́ти, ѧкоже Сѣ́ѧѧ Ка́лолі́ческаѧ А́пѣ́скаѧ вѣ́сто́чнаѧ Цр́кви съде́ржитъ <...> До́сто́йно же нѣ́ пра́ведно ѿ́ сего́ нѣ́сточника ча́шѣ́ раство́рѧти, нѣ́ пї́ти» [197, (8) арк. 30 зв.]. Єлисей Плетенецький закликає вірян не піддаватися

церковним міжусобицям: «владѣтєсѧ ѿ творѧщїѧ распрѧ и раздѣры, чрезѧ оучєніє ємѧ же вы наѧчїтєсѧ, и оуклонїтєсѧ ѿ нїхѧ» [197, арк. 30 зв.].

Письменники в передмові висловлюють захоплення церковнослов'янською мовою, яка, на їхню думку, має «въ божѣ силѧ и зѧцность, же ѧзыкъ Грѣцкомѧ такъвы прирѣне съгласѣтѧ» [197, арк. 74 зв.]. Щодо латини вони зауважують: мова (ѧзыкъ) «ѿскѣднѧй єсть, же такѧ рекѧ до трѣднѧѧ, высѣкнѧхѧ и бѣгословнѧхѧ рѣчїи недовѣлнѧй и недостаточнѧй» [197, арк. 74 зв.]. Передмова містить відвертий заклик до наслідування традицій Отців Церкви, оскільки саме завдяки їхнім книгам «въ вѣрѣ сѧ змоцнѧємѧ и ѿтвержѧємѧ, и рѣзѧмѧ правогѧ навѣвѧємѧ. Незбѣжнѧй побѣжности наѧчѧєтѧ сѧ, вшетѣчнїкѧ чистотѧ, пїѧница трѣзвостї, смѣлостї божѧївѧй, стѧлостї ѿслабѣлѧй, пышнѧй покѣры, лѧкомѧй цюдрѣклївостї, богѧтѧй давѧнѧѧ, оубѣгїѧ бѣгѣдарѣнїѧ и вѣдѣчностї...» [197, арк. 76 зв.]. Автори порівнюють набуті знання з учителем Іоаном Золотоустим, який прийшов зі Сходу, з «преслѧвнѧй Грѣцїн», «несѣчи небеснї добра і проводѧчи правїльнѧю небеснѧю дорогѧю». Згадується й апостол Павло, адже «гдѣ Пѧвелѧ, тѧмѧ и Златѣстѧй бѣгїѧй» [197, арк. 77 зв.]. Автори просять прийняти і поставитися до книги сумлінно, як це робили апостоли, приймаючи слово Боже від Ісуса, або як князь Володимир ревно прийняв віру православну від церкви Константинопольської [197, арк. 77 зв.].

Уже з переліченого стає зрозуміло, що Київська митрополія орієнтувалася передусім на візантійський досвід в церковних канонах, конфесійному житті, проповідництві. При цьому найбільш авторитетними були твори Іоана Золотоустого.

1.2. Українська ранньобарокова проповідь

На переконання М. Корзо, одним із найвагоміших інструментів формування конфесійної свідомості, що включала й уявлення про те, яким

має бути досконалий християнин, було церковне учительство, здійснюване насамперед шляхом настанови громади вірян [83, с. 4].

Проповідництво було нагальною проблемою для української церкви. Відтак з'явилася потреба у формуванні православного духівника як людини, що відповідала своєму покликанню, мала певні моральні якості й особистісні риси, зрештою, зналася на Святому Письмі й теології [10, с. 106].

До XVI століття проповідники укладали свої тексти за зразком грецьких святоотцівських повчань [155, с. 118]. Це були систематичні збірки проповідей на неділі та святкові дні всього року. Такими збірками вважаються рукописні «Златоуст» (повчальні читання) і «Торжественник» (похвальні читання), які мали мінейний тип і становили багатий збірник повчань, призначених для важливих і урочистих днів року. М. Нікольський розкрив призначення кожного з цих типів текстів: уставне житіє висувало живий взірець християнської поведінки, у похвальному слові виділялися світлі риси життя прославленого подвижника або розповідалася історія свята з метою привернути увагу присутніх, оскільки в повчальних настановах викладалися правила християнського способу життя [141, с. 7].

У православній церкві були популярні та поширювалися біблійні коментарі Афанасія Великого, Василя Великого, Іоана Золотоустого, Григорія Ниського, Григорія Великого, Кирила Александрійського, Ісихія Єрусалимського, Іполита Римського, Єфрема Сирина, Феодорита Кирського, Теофілакта Болгарського [39, с. 217]. Зрозуміло, що укладання проповіді в такий спосіб не відповідало новій ситуації у православній церкві [10, с. 106-107].

Упродовж тривалого часу в українській ораторській прозі виділялася повчальна проповідь, метою якої була моралізаторська настанова. Такі проповіді вибудовувалися шляхом послідовного тлумачення євангельських текстів. Друкованого вигляду вони набули у формі учительних євангелій, які до того існували як рукописи. Це був другий тип систематичних збірок проповідей, укладених за календарним принципом для євангельських читань.

Учительні євангелія у другій половині XVI – XVII століттях, за твердженням дослідників, стали джерелом масового вжитку, яке формувало релігійні уявлення широких православних верств, відбиваючи прагнення ортодоксії пристосуватися до потреб часу та модернізувати православ'я в умовах боротьби Реформації і Контрреформації [39, с. 217]. Доволі критично оцінював «адаптацію» нового літературного жанру В. Перетц. На його думку, учительні євангелія не мали нічого спільного зі своїм протографом, крім загальної структури: «Повчання – “науки” – взяті в цих нових учительних євангеліях звідкись із невідомого джерела і, швидше за все, зобов'язані своєю появою тим членам кліру, котрі, переконавшись у незрозумілості ученої церковнослов'янської мови для пастви, звернулися до мови якщо не цілком народної, то принаймні такої, що була зрозуміла грамотним людям» [158]. Очевидно, що українські учительні євангелія мали як східні, так і західні джерела.

Про розвиток жанру учительних євангелій у протестантизмі писала В. Любашенко, зазначаючи, що творчості протестантських письменників (кальвіністів або їхніх прибічників) в Україні також належить низка учительних євангелій, котрі збереглися переважно у вигляді анонімних рукописів. Відома збірка тлумачно-повчальних слів на євангельські та апостольські читання, укладена в Галичині у 60-х рр. XVI століття. Мова збірки свідчить, що її автор походив із Західної України і також адресував свій твір не тільки своїм вірянам, але й православному читачеві. Головним об'єктом його критики є православна церква: серед священиків, згаданих у збірці, – патріархи та ігумени, натомість римська ієрархія залишається поза критикою; до істинного, живого Бога закликали повернутися «невірних греків і русь» [114].

17 березня 1569 року в заблудівській типографії вийшло у світ «Учительне Євангеліє» – церковнослов'янський переклад збірки, укладеної константинопольським патріархом Іоаном IX Агапітом. М. Немировський

стверджує, що це була збірка «бесід» із тлумаченням євангельських текстів. Серед «бесід» – «Слово на Вознесіння» Кирила Туровського [140, с. 57].

Поширення великої кількості учительних євангелій усіх конфесій на східнослов'янських землях Речі Посполитої М. Дмитрієв пов'язує з різкою потребою в проповідницькій літературі та пожвавленням цікавості до релігійних питань серед широких верств суспільства [54, с. 101–102].

«Учительне Євангеліє», яке суттєво вплинуло на подальший розвиток української проповіді, приписується константинопольському патріархові Каллісту. Збірка містить не тільки повчання на неділі, але й на свята церковного року, відповідно, поділяється на дві частини: перша обіймає повчання на неділі та деякі інші дні (Лазарева субота, іноді – день Вознесіння), починаючи з неділі митаря і фарисея та закінчуючи неділею 32 після Трійці, числом до 53. У другій частині книги зібрано близько 26 повчань на нерухомі свята та деякі пов'язані з ними неділі (неділі перед Воздвиженням Хреста, неділя перед Різдвом Христовим, неділя після Різдва та ін.). С. Маслов зауважує: «Проповіді здебільшого являють собою тлумачення відповідного в цей день євангельського тексту і лише у деяких випадках містять розвиток якої-небудь повчальної теми, пов'язаної безпосередньо з євангельським читанням» [122, с. 83–86].

У 1616 році у братській друкарні Святого Духа в Єв'ї вийшов друком переклад «Учительного Євангелія» Калліста «простою мовою», виконаний Мелетієм Смотрицьким. Видання 1616 року з'явилося щонайменше у п'ятих варіантах, які, за твердженням Г. Чуби, відрізнялися передмовами, дедикованими різним родам та особам [228, с. 6]. Передмови присвячені Богданові Соломирецькому, Пелагії Воловичівні, князеві Богданові Огинському та його дружині Раїні Воловичівні, Анні Ходкевичівні та князю Федорові Масальському.

Найвиразнішими рисами цього перекладу є спроба надати збірці практичності; текст тяжіє до західного типу проповіді через введення відповідного недільного або святкового євангельського уривка (асоціативно

нагадує західну постиллу) та прагнення автора наблизити текст до слухача. Крім того, помітна тенденція до узагальнення, абстракції. Варті уваги стилістичні зміни, за допомогою яких Мелетій Смотрицький намагався змінити спосіб подання тексту, який би призначався не тільки для індивідуального, а й для масового читача [228, с. 11]. І, безперечно, важливим для розуміння текстів реципієнтами стало введення перекладачем метатекстових сигналів, цитат, пояснень.

Девід А. Фрік у передмові до «Учительного Євангелія» Мелетія Смотрицького відзначав, що сам автор розглядав цей жанр як важливу потребу для «духовного блага» українців та білорусів [242, с. 9]. Заслугою науковця є те, що він у передмові коротко, проте ґрунтовно окреслив основні завдання, які стояли перед проповідником при виданні збірки, а також виділив характерні особливості гомілій, зокрема, відзначивши, що їм властиві риси як протестантських, так і католицьких казань [242, с. 9]. Подібні зауваження знаходимо й у В. Перетца. Дослідник помітив, що учительні євангелія XVI – початку XVII століть наслідували творчу манеру постилл – як католицьких, так і протестантських. Уживання «простої мови», акцент на доступості «казання», уникнення складних богословських тлумачень та домінування морально-повчального елемента споріднюють, на думку вченого, українські твори з проповідями кальвіністів Криштофа Країнського (1608) і Миколая Рея (1557), а також католиків Йоганна Фабера (1537) і Якуба Вуєка (1573) [158].

Головною проблемою Мелетія Смотрицького, за визначенням Девіда А. Фріка, була проблема перекладу Каллістового «Євангелія Учительного» зі шляхетної, красивої, більш лаконічної, витонченої та багатой церковнослов'янської мови на просту руську, яка б уживалася з метою виголошення православних гомілій. Передбачалося, що таким чином твори Калліста позитивно вплинуть на «заражених єретичною наукою» вірян [242, с. 10].

Проте заслугою письменника стало те, що перекладений «простою мовою» Каллістів твір віддзеркалив особливості релігійно-культурної ситуації на руських землях початку XVII століття, зокрема зростання ролі проповідництва в щоденному патріархальному житті. Але система тогочасної руської книжності не відповідала новим вимогам: традиційні проповідницькі твори, написані церковнослов'янською мовою, залишалися малозрозумілими для звичайного парафіянина, а отже, не виконували вповні своєї функції. Православне проповідництво відверто програвало іновірному. Доступне, зрозуміле для простого християнина пояснення біблійного тексту, переконлива аргументація, відмова від складних риторичних фігур, емоційність викладу – цим, на думку Г. Чуби, протестантські та католицькі проповідники здобували своїх прихильників серед православних слухачів і читачів [228, с. 7].

Наступне перевидання книжною українською мовою «Євангелія Учительного» Калліста належить Петрові Могилі (або колу київських інтелектуалів). Праця була опублікована в 1637 році. Однією з причин популярності книги вчені вважають демократизм: «Відомо, що нерідко Євангеліє у храмах не лише читали, але й тлумачили і викладали українською (руською) народно-розмовною мовою, чим засвідчували її “гідність” для церкви. Велику роль відіграли учительні євангелія, які безпосередньо призначалися для широких народних верств» [94, с. 209]. Переклад «Учительного Євангелія» мав суто практичну мету – зробити зміст Євангелія максимально доступним, зрозумілим для читача (слухача). Збірка Петра Могили містить дві передмови: у першій ідеться про мету видання книги, друга адресована читачеві. Починається збірка присвятою Богданові Стеткевичу Любавицькому, де згадуються заслуги останнього та його предків у захисті православної церкви й вітчизни. Також митрополит наголосив на вагомій ролі польського короля Владислава IV для православної церкви та висловив щиру подяку земському писарю київського

воєводства Федорові Проскурі Сущанському, який робив щедрі пожертви для церкви.

Головний адресат передмов – духовенство Київської митрополії. Вступна проповідь-звернення має чітку структуру і містить вказівки та поради для священнослужителя. У передмові проповідник робить посилення на Святе Письмо, цитує такі книги, як Левит, Вихід, Діяння Апостолів, книги пророків Малахії, Іезекіїля, Ісаї.

Перекладна частина тексту збірника Петра Могили починається з вісімнадцятої сторінки. Це однакові за структурою 79 розділів. Проповіді, зібрані в «Євангелії Учительному», побудовані так: спочатку вміщувався уривок із Євангелія, який зачитувався в певний день, потім подавалось тлумачення тексту з відповідними моральними настановами, що, на думку Л. Олійник, допомагало акцентувати повчальний аспект уривка, і наприкінці – підсумок сказаного [148]. Переважно проповідник дотримувався лінійного тлумачення тексту: кожен розділ починається з євангельського уривка, далі йшов детальний переказ притчі чи епізоду або оповідання з послідовним тлумаченням кожної фрази. Закінчується проповідь висновком повчального або морального змісту.

Диференційною рисою «Учительного Євангелія» 1637 року на тлі попередніх збірок такого типу є коментарі Петра Могили на маргінесах. Це короткі нотатки-доповнення до основного змісту проповідей, а часом і фразеологічні звороти («Хто кого в якомъ грѣсѣхъ посѣждаетъ, ровно є и то зъ нимъ каранне понесети») [159, арк. 13 зв.]. Попри те, що автор праці на перше місце висував потреби читача (слухача), все ж коментарі Петра Могили, на нашу думку, могли призначатися й для проповідників, оскільки в них містилися зауваги та декодифікація євангельських сюжетів.

З огляду на те, що пізніший переклад «Учительного Євангелія» за жанровими особливостями тяжів усе ще до гомілійного, про авторську інтерпретацію Слова Божого не йшлося. Проте Петро Могила (чи хтось із його кола) як упорядник вважав за потрібне прокоментувати тексти

патріарха Калліста на маргінесах збірки, у такий спосіб наголошуючи на домінантних цінностях для сучасників. Очевидно, для автора було важливим показати образ ідеального християнина як такого, що бере участь у таїнстві покаяння та сповідує любов: «Дѣпшей тѣтъ передъ ѣднымъ дѣховнымъ ширѣ грѣхѣи своѣ ѿкрыти, нѣжели ѿ ѿтайвш, прѣ всѣми дѣглы, и всѣми ѿ початкѣ свѣта бывшимъ, встыдѣтисѣ» [159, арк. 41], «Любовъ есть фундаментомъ вѣры хрістіанскои» [159, арк. 48, 49]. Заклучні частини проповідей також містять на маргінесах коментарі, в яких Петро Могила робить підсумки з відповідними прикінцевими настановами. Досить цікавими є зауваження митрополита стосовно постаті проповідника й проповідництва взагалі. Зокрема, автор пропонує звернути увагу на постать казнодії, який має настільки вправно володіти Словом Божим, щоб «вѣроніти стѣда» і не розгубити його, жити побожно. Священик має володіти «янгольською» чистотою, бо є посередником між вірянином і Богом. Для автора таким взірцевим священиком є апостол Павло, який віддано продовжував Ісусову справу. Окрім того, Петро Могила залякує читачів Страшним Судом. Для митрополита проповідь є «правдивим покармом», завдяки якому душа може жити вічно. Православна проповідь може навернути людину на шлях істинний: «прѣповѣдъ Слова Бжго невѣдающихъ наѣчаетъ, въ ѿтчаніе впадающихъ двігаетъ, и до чѣлости Хрістіанскоѣ приводить» [159, арк. 324]. Отже, казання є відповіддю на всі питання, ліками від усіх духовних хвороб і зброєю проти всіх бід. Проте найважливіше те, що саме проповідь важлива для поширення вчення про Царство Небесне, що, як відомо, мусить бути кінцевою метою, мрією кожного вірянина.

Таким чином, учительні євангелія першої половини XVII століття свідчили і про важливість для їх упорядників візантійської традиції, і про зміни в тогочасній бароковій літературі, яка, з одного боку, мала на меті зберегти традиції, а з другого, – засвоїти й використати кращі зразки західної релігійної літератури.

Новим явищем в українській церкві у першій чверті XVII століття була посада проповідника, яку обіймали при соборах, монастирях і братствах духовні особи, що здобули вищу освіту. Небагато імен православних проповідників того часу зберегла нам історія. Це Стефан Зизаній, Лаврентій Зизаній, Кирило Транквіліон Ставровецький, Захарія Копистенський, Леонтій Карпович, Мелетій Смотрицький, Павло Люткович [34, с. 64–65].

За спостереженнями А.-З. Новак, відомості про посаду проповідника часто включали до передмов у книгах із друкарні Києво-Печерської лаври [254, с. 67]. Утім, тексти передмов містили інформацію не лише про ситуацію в проповідництві першої половини XVII століття, але й про літературний стан загалом.

Передмови, за словами Л. Софронової, конденсували в собі багато характерних рис тогочасного мистецтва та засобів його побутування в суспільстві [186, с. 101]. Вони становили важливий тематичний фундамент, були родзинкою книги. Передмови й післямови окреслювали аудиторію книг. Часто автори звертаються **ДО ЧИТЕЛНИКА ПРАВОСЛАВНОГО**, уточнюючи в такий спосіб його конфесійну належність. Це автоматично задавало тон для створення православної аудиторії й окреслення її цінностей: «**ПРАВОВѢРНЫМЪ** Единѡй сѣѡй, собѡрной, Апѡлскоѡ Цркви Христїанѡмъ въ народе Рѡссїйскомъ, набоженства старожитного Цркви Всѣхней, покоѡ, въ вѣрѣ и здоровѡ ѡмѡ Гѡа Бѡа» [197, с. 9], «**Православныи хрѣтіане**» [197, с. 10].

Подекуди поряд із зазначенням віросповідання використовувалися хвалебні епітети й побажання: «**Преславномѡ и Православномѡ родѡ Рѡссїйскомѡ** Сщѣннагѡ и Жїрскагѡ сѡсловїа. Любвѣ, Жїра, и постоѡнїа въ Блгѡчїїи Цркви Хѡвы Въстѡчныа...» [197, арк. 53 зв.], «**Црковъ сѣѡа Православнѡкаѡолическаа Въстѡчнаа Жѡтка наѡша Великѣница Пѡна и Сщїтѣтелѡ нашегѡ Гѡа Хѡа хотѡчи наѡсъ сынѡвъ своїхъ ѡѡставїчнѣ пакѡ въ наибѡлшѡю и досконѡлшѡю любѡвъ кѡ Великѣнцевѡ своѡмѡ запалїти**» [197, арк. 40]. Отже, функція передмови полягала у тому, щоб сформулювати

мету появи книги, ввести читача в коло її проблем та вписати її в літературу й культуру. Власне українські письменники в обороні православної віри розвивали теми загальнокультурного, літературного, релігійного та політичного плану. Передмови, на думку Л. Софронової, були доказом того, що література XVI–XVII століть завжди орієнтувалася на читача [186, с. 118].

Проповідники Київської митрополії формували свою аудиторію виголошуванням повчань, що містили основні канонічні засади церкви, тлумаченням календарних свят, висвітленням християнської картини світу, наративами про святих. Перша половина XVII століття не вирізнялася чисельно оригінальними авторськими проповідями. Леонтій Карпович – один із тих священиків, котрі на той час складали, друкували й виголошували повчання. На жаль, збереглося лише три проповіді авторства «віленського Золотоустого»: «На Преображення Господнє», «На Успіння Богородиці», надруковані у віленській типографії, та казання «У неділю перед Різдвом Христовим наука», з рукописної збірки, віднайдені в Києво-Софійському соборі [122, с. 120].

Проте С. Маслов у своїх дослідженнях наводить дещо довший перелік творів, які, ймовірно, належать перу Леонтія Карповича. На думку дослідника, без сумніву цей проповідник уклав такі роботи:

- 1) два казання: одне на Спаса, друге – на Успіння Богородиці (обидва надруковані у Єв'ї, 1615);
- 2) «Kazanie na pogrzebie kniazia W.W. Galiczyna, z ruskiego na polski ięzyk prselożone» (Вільно, 1619);
- 3) дві передмови до книги «Вертоградъ душевний» інока Фікарі (Вільно, 1620);
- 4) передмова до перекладу пояснення Золотоустого на «Отче наш» (Вільно, 1620) [121, с. 119].

На думку Л. Левшун, свої проповіді Леонтій Карпович писав з натхнення, а з другого боку, звертався до риторичних прийомів у їх

побудові, наповнюючи текст при цьому змістом, далеким від «вченої софістики західноєвропейських проповідників-схоластів» [104, с. 69–70].

У проповіді «На Преображення Господнє» Леонтій Карпович зіставляє два Завіти дуже подібно до того, як це робив Іларіон у «Слові про Закон і Благодать». Білоруська дослідниця називає цей прийом «співвідображенням» [104, с. 71]. Вдаючись до розлогих алегорій, метафор і зіставлень, проповідник прагне в духовно-символічному плані через фаворські й голгофські події показати, яким чином істинний християнин проходить усі етапи «преображення».

Друга проповідь «На Успіння Пресвятої Богородиці» тематично пов'язана з першою, оскільки отець Леонтій знову використовує мотиви преображення Христа на горі, а також, як і в попередній проповіді, вводить образ Матері-Церкви [67, с. 198]. На стилістичному рівні автор часто використовує центони (поєднання кількох близьких за значенням запозичень) [104, с. 97], символи, алегорії. Побудова проповідей Леонтія Карповича, як зауважує Л. Левшун, відповідає риторичним правилам, тобто у всіх його творах є ексордіум, нарація і конклюдія. С. Маслов також відзначав «певну штучність» у будові казань. Науковець наголошував на тому, що церковні співи, вміщені на початку кожного з казань, легко можна було б сприйняти за тему пізніших казnodій. Однак це, на його думку, тільки зовнішня подібність. Свої припущення дослідник пов'язував з двома течіями в казnodійстві XVII століття, що з-поміж них перша передбачала побудову проповідей без жодних риторичних засобів – текст подавав екзегезу Святого Письма в морально-повчальному дусі (приклад – «Євангеліє Учительне» Кирила Транквіліона Ставровецького). До другої течії належали казання, створювані під впливом латино-польських взірців (чітка структура тексту, підпорядкованість темі).

Водночас С. Маслов зазначав: «У Карповича нема ще тієї складності викладу, того підпорядкування матеріалу темі, якого вимагав від казnodії Галятовський, і зазначені церковні співи ще не є тим “малымъ жродлом”,

з якого постає “великая ріка – казаньє”. Таким чином, всі три “науки” Карповича можна застосувати до старших віршів українського казання XVII століття» [121, с. 126].

З другого десятиліття XVII століття викладання риторики в київській школі спричинило введення в церковну практику усних співбесід проповідника і парафіян. Вони, з одного боку, мали ознаки «живої» проповіді перших століть християнства, яка давала можливість задовольнити духовні потреби слухачів, а з другого, – демонстрували архаїчність і недоречність старовинних читань. Відтак православна церква докладала зусиль для виховання майбутніх казnodіїв. Окрім того, заведено звичай виголошувати як недільні, святкові проповіді, так і проповіді на різні okazji [253, с. 210]. Ідеться передусім про панегірично-повчальні казання та надгробні промови, в яких ушляхуналися видатні люди й звучали заклики до наслідування гідних вчинків співвітчизників. М. Возняк у праці «Причинки до студій над писаннями Лаврентія Зизанія», порівнюючи казання Захарії Копистенського і Лаврентія Зизанія, виділяє стилістичні та композиційні особливості, характерні на той час для цього літературного жанру. Науковець наголошує на істотному впливі польської проповіді на українську, який виявився в поділі твору на дві або три частини, наявності філософських відступів, парафраз або однакових тематичних ліній, запозичених у польських казnodій (наприклад, Якуб Вуєк, Пьотр Скарґа, Юзеф Верещинський) чи навіть «майже дослівному перекладі» проповідей Скарґи [34, с. 49–51].

Відтак українські проповідники початку XVII століття брали матеріал і з католицьких зразків. О. Матушек поділяє погребові казання на дві групи за критерієм наявності / відсутності реального об’єкта зображення. До першої групи належать твори, які містять зразки текстів, що стосуються ситуації похорону і виконують функцію прикладів для казnodії. Тексти другої групи присвячені реальній жалобній події й мають реального адресата. Джерелами для написання творів була не тільки Біблія, але й твори античних

авторів (Сенека, Плутарх), окрім того, українські автори спиралися на твори Іоана Дамаскина, Григорія Ниського, апостола Павла та ін.

Прикладом типової надгробної проповіді є «Казань на честный погреб Леонтія Карповича» Мелетія Смотрицького. Свое казання проповідник виголосив 2 листопада 1620 року у Вільні, під час похорону Леонтія Карповича. Незабаром казання було надруковане у типографії Свято-Духівського братства та видане окремою брошурою. На думку О. Матушек, цьому тексту притаманні типові жанрові ознаки надгробної проповіді як католицьких, так і протестантських авторів. Про це свідчить проведена через увесь твір рефлексія з приводу життя і смерті. Суто протестантська ознака виявляється в насиченості проповіді біографічними даними [124, с. 56].

У цей період важливу роль відіграла творчість Лаврентія Зизанія, який увійшов у літературу не лише завдяки таким відомим працям, як «Граматика словенська...» і «Великий катехізис», але й проповідям. Одна з них – «Поученіє при погребі Софії, княгині Чарториської» – була написана у 1618 році. М. Возняк здійснив її літературний аналіз. Дослідник помітив, що проповідник закликав до добрих і милосердних діл. Вихваляння померлої княгині містить також багато спільних точок із тогочасними польськими похоронними проповідями, але воно має не одне джерело [34, с. 59]. Звичайно, М. Возняк у негативному дусі оцінює проповідницьку творчість Лаврентія Зизанія, проте виправдовує її обставинами того часу: «З недостатчі власних засобів до освіти треба було віддавати діти в польські єзуїтські школи або держати домових учителів, також по більшій часті поляків, а то й єзуїтів. Плідну проповідницьку творчість в Польщі треба було зрівноважити також творчістю в українських землях» [34, с. 63].

Однак, незважаючи на таку різку критику, дослідник називає твір «талановитою компіляцією, бо проповідь написана з життям» [34, с. 66]. До того ж, автор звернув увагу на ще один важливий момент: якщо Лаврентій Зизаній міг дозволити собі такі відверті компіляції та виступи з проповідями Пьотра Скарги, Якуба Вуєка чи іншого польського автора, то це, ймовірно,

свідчило про залежність розвитку української барокової проповіді від польської вже у ранній період.

Отже, період раннього бароко для України є особливим часом, упродовж якого її політична, культурна, релігійна та освітня системи зазнавали постійних змін. Ми погоджуємося з думкою І. Шевченка, який зазначав, що «офіційно боротьбу зі, здавалося б, нездоланим Заходом українські еліти вели за грецьку віру своїх предків, на ділі вдаючись до тієї ж зброї, яка забезпечила Заходові його перевагу, – до єзуїтської педагогіки, католицької вчености та католицького письменства» [229, с. 4]. Подібні думки зустрічаємо й у О. Дзярновича: «Друга половиною XVI століття в історії Київської митрополії незмінно характеризується у літературі як період занепаду православ'я. При цьому занепад часто пов'язують із проблемами розвитку Східної церкви в період турецького правління. Проте <...> назрівали й нові релігійно-культурні ініціативи. Характерно, що більшість із них була орієнтована на активізацію та засвоєння візантійського й поствізантійського духовного спадку і водночас використання досягнень західної релігійної культури» [50, с. 57].

Такі процеси не могли не відбитися на розвиткові літератури. Особливо ці зміни позначилися на жанрі проповіді. Основними завданням тогочасного казnodійства було обґрунтувати віровчення та захистити його від єзуїтської, протестантської та уніатської пропаганди. Релігійно-культурна традиція, зорієнтована на надбання Візантії, що поступово відходила, та наступ латинського Заходу ставили під загрозу існування цієї традиції. Письменники намагалися всіляко підкреслювати авторитетність православної церкви та водночас пристосуватися до нових реалій, озброївшись методами й засобами своїх супротивників. Українська проповідь перехідного типу становить своєрідний літературний феномен, у якому переплітаються яскраво виражені риси християнських Сходу і Заходу.

1.3. Творчість Кирила Транквіліона Ставровецького в історико-літературних працях XIX – XXI століть

Кінець XVI – початок XVII століть – особливий час, оскільки суспільно-історичні умови, процес оновлення в навчально-освітній системі та взаємовплив культур Заходу і Сходу дозволили створити непересічний мистецький і духовний феномен українського бароко [9, с. 3].

В історико-літературних працях творчий доробок Кирила Транквіліона Ставровецького досліджено неповно. Серед нечисленних відомостей про автора довідуємося: вперше його ім'я згадується в 1589 році [77], коли, будиши вчителем грецької мови у львівській братській школі, він обороняв ставропігійне братство перед патріархом Єремією у Львові. Зазнавши поразки, проповідник поїхав до Вільна. На початку XVII століття він знову опинився на галицькій землі, де підтримував близькі стосунки з рогатинським братством. У 1614 році закінчив писати «Зерцало богословіи», однак книга надрукована була лише у Почаєві в 1618 році. У січні 1615 року в друкарні Львівського братства за його участі вийшов Псалтир із присвятою княгині Ганні Ходкевичівні Корецькій [77]. До січня 1618 року Кирило Транквіліон Ставровецький був унівським ігуменом, потім став ігуменом у Любартові поблизу Любліна. У 1619 році в маєтку княгині Ярини Вишневецької в Рахманові казнодія видав збірку своїх повчань «Євангеліє Учительне» [76]. У 1621 році Кирило був проповідником у Замості, де перебував до 1625 року. У 1626 році він прийняв унію, після чого його призначили архімандритом чернігівського Єлецького монастиря. У 1646 році в Чернігові вийшла його книга повчань і віршів «Перло многоцѣнное» [76]. Того ж року письменник помер.

Наукові праці, присвячені творчості письменника, з нашої точки зору, можна класифікувати так:

– роботи, в яких твори Кирила Транквіліона Савроцевського згадано як елемент його біографії (В. Асоченський [19], Філарет (Гумілевський) [212], О. Огоновський [146]);

– праці, в яких не тільки розглянуто й описано твори проповідника, але й здійснено їх літературний, історично-філософський і художньо-стилістичний аналіз (І. Франко [214], С. Єфремов [59], М. Возняк [33], С. Маслов [122], Б. Криса [89, 91], М. Кучинська [248], В. Шевчук [231], архієпископ Ігор Ісиченко [67], Т. Трофименко [199, 200, 201, 202]) [9, с. 4].

Огляд наукової літератури подаємо у хронологічній послідовності.

У наукових працях ХІХ століття, присвячених творчості Кирила Транквіліона Савроцевського, знаходимо короткі повідомлення про історію написання його творів (В. Асоченський, Філарет (Гумілевський), О. Огоновський). Автори не зосереджувалися на дослідженні творів казної – їхні статті мають радше інформативний характер. Проте ситуація змінюється на зламі ХІХ і ХХ століть, коли увагу науковців привертає постать Кирила Транквіліона Савроцевського не тільки як проповідника, але й поета, філософа і навіть книгодрукаря.

Досить неоднозначні оцінки творчості казної дає І. Франко в літературознавчих працях, характеризуючи «Перло многоцѣнное» так: «Книжка Савроцевського робить неприємне враження зарозумілістю і славолюбством автора, який щокроку не залишає хвалити свою книгу, називаючи її джерелом премудрості, глибокою філософією та високохудожнім твором, та й у середині майже до кожної вірші на початку й на кінці додає безсоромні компліменти, хоча ті вірші зовсім пусті, незугарні й шаблонні, без зеренця не то справжньої поезії, але хоч би лише якоїсь власної думки» [214]. Критичні зауваження щодо творчості Кирила Транквіліона Савроцевського висловив С. Єфремов у своїй книзі «Історія українського письменства». Дослідивши проповіді письменника, зокрема його «Євангеліє Учительне», науковець зазначає, що в них «дуже мало життя, нема зовсім політичних інтересів і громадського темпераменту. Цей

казнодій не виходить поза рямці звичайної християнської науки, пояснень Святого Письма або догматів, викладених досить шаблонно, на підставі вироблених православною традицією у греків та на Русі за часів київської доби зразків церковного витійства» [59, с. 95].

У першій половині ХХ століття виходить друком вагома праця М. Возняка «Історія української літератури» [33], у якій автор не тільки зупиняється на біографічних відомостях про письменника, але й вичерпно розповідає про історію написання та структуру творів Кирила Транквіліона Ставровецького. Предметом дослідження стали найвідоміші збірки проповідника, серед яких і «Зерцало богословія», у якій науковець побачив «першу українську догматичну систему». Власне тому дослідник зупинається на характеристиці основних засад світосприйняття проповідника. Досить іронічно вчений відгукується щодо останньої праці письменника: «Автор залюбки повторює себе. Вірш Кирила нерівноскладовий, зближений до вірша ліричних псалм і дум, але далекий до їх поетичності <...>. Вірші Кирила – це ліричний вилив почувань віруючої людини, але тепле почування губиться тут в масі риторизму. Основний мотив дістатися до неба притягав читачів до книжки» [33, с. 186]. Проте для М. Возняка проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького все ж таки становлять цінність, яка виявляється передусім у багатстві змісту, у тлумаченні Святого Письма, догм, у моральному повчанні слухачів. Брак риторичних прикрас видається науковцеві підставою стверджувати, що творчість письменника є продовженням святоотцівських візантійських традицій.

Цей дослідник не оминув і «Євангеліє Учительне» [33, с. 180]. М. Возняка цікавила не лише історія написання та видання твору, але й наслідки, які спіткали Транквіліона після його публікації (переслідування автора, ставлення духовенства й московитів до його книги тощо).

Серед літературознавчих робіт ХІХ – ХХ століть, присвячених творчості письменника, на особливу увагу заслуговує монографія С. Маслова «Кирилл Транквиллион Ставровецкий и его литературная

деятельность» [122], написана ще на початку минулого століття, проте видана тільки у 1984 році. У першому розділі науковець детально викладає біографію письменника, яку поділяє на три періоди:

I. 1589–1592 рр. – викладання у Львівській братській школі, який закінчився переходом Транквіліона до Вільна;

II. 1614–1625 рр. – період проповідницької діяльності й видання перших творів – «Зерцала богословія» та «Євангелія Учительного»;

III. 1625–1646 рр. – період уніатства й архимандрії в чернігівському Єлецькому монастирі.

Другий розділ присвячено історії написання, видання, композиції та художній характеристиці найвідоміших збірок проповідника («Зерцало богословія», «Перло многоцѣнное», «Євангеліє Учительне»). Питання світогляду автора стали предметом дослідження С. Маслова у третьому розділі його книги. Науковця цікавили головно аспекти сприйняття письменником природи та людини, його ставлення до науки й знань, моральні та есхатологічні погляди автора. Кирило Транквіліон Ставровецький був неординарною особистістю, творчість якої ставала предметом численних дискусій. Власне тому вартим уваги є четвертий розділ, у якому розглянуто долю творів проповідника. В останньому розділі книги викладено бібліографічний огляд (як друкованих текстів, так і рукописних копій XVII–XIX століть). Монографія С. Маслова залишається й сьогодні найвагомішою науковою працею про літературний доробок письменника.

З-поміж наукових розвідок XX століття, в яких проаналізовано творчість Кирила Транквіліона Ставровецького як поета, доречно виокремити розвідку Б. Криси. У статті «Від риторики до нормативної поезики (XVII–XVIII століття)» авторка, досліджуючи поетичну творчість Кирила Транквіліона Ставровецького, намагається простежити динаміку українського поетичного мислення впродовж XVII століття. За словами дослідниці, у віршах «Перла многоцѣнного» можна побачити явище, яке

отримало назву *poetica philosophia*, тобто таке, в якому поєднуються риторика й поетика [89, с. 18]. Дослідницю цікавила не тільки поетична, але й проповідницька спадщина Кирила Транквіліона Ставровецького. У передмові до перекладу «Євангелія Учительного» Б. Криса подає історію видання книги, розглянувши принагідно й авторову концепцію богопізнання, переживання автора та погляди на ситуацію, що склалася в церковному й суспільному житті українського народу в XVII столітті. Неабияку увагу приділено композиційній характеристиці збірки, її джерельній базі. Для дослідниці тексти отця Кирила становлять своєрідний палімпсест: ознаки барокової гомілії, на її думку, накладаються на традиційну середньовічну модель проповіді, східні православні тексти вбирають у себе тенденції західної протестантської та католицької гомілетики [90, с. 13]. До наукових здобутків Б. Криса останніх років належить її стаття «Кирило Транквіліон Ставровецький: історія творчої особистості» [91]. У ній авторка детально опрацьовує біографію проповідника, спираючись на історико-літературні праці як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників XX і XXI століть. Окремо вона зупиняється на етимології прізвища отця Кирила, його освіти, а також детально описує кожен період його творчості (львівський, віленський). Цікавим і виваженим є огляд творів казнодії. Зокрема, про «Євангеліє Учительне» Б. Криса пише: «Книги Кирила помітно “виламувалися” з жанрових меж. “Зерцало богословії” не було власне катехизмом у загальноприйнятому значенні. У цій книзі, що, на жаль, лише принагідно служила дослідникам для аналізу тих або інших поглядів автора, представлено універсальний образ світу як Божого творіння у його видимих (природних) і невидимих (духовних) зв’язках. І навіть, якщо розглядати цю книгу в плані “дзеркального” відображення “Богословії” Івана Дамаскина – і щодо структури, і щодо проблематики втілення Божого Промислу, – то виклад і пояснення Кирила позначені виразною авторською інтонацією і виказують ознаки його проповідницької манери, яка повною мірою проявилася в “Євангелії учительному”» [91, с. 288]. Докладно й різнобічно

розглядається і збірка «Перло многоцінное»: проаналізувавши побудову самої збірки, дослідниця береться за характеристику присвят, символіку та жанрову структуру книги. Б. Криса сміливо називає цю збірку вершиною та проявом особистості проповідника [91, с. 295].

В. Шевчук, визначний популяризатор української літературної спадщини, у книзі «Муза Роксоланська. Розвинене бароко. Пізнє бароко» теж торкнувся деяких аспектів творчості Кирила Транквіліона Ставровецького [231]. Письменник зацікавився філософським аспектом писань проповідника – синтезом загальнохристиянських та загальноєвропейських ідей у його творчості. Не обминає В. Шевчук і богословської прози казнодії, зосереджуючи увагу на тематиці, стилістиці та способах художнього зображення. Дослідник зупиняється й на аналізі поезії автора. Його цікавлять поетика, спосіб побудови віршів. В. Шевчук зазначає, що твори Кирила Транквіліона Ставровецького є чудовим зразком діалогічної поезії [231, с. 284, 386]. У своїх роботах науковець звертає увагу й на книговидавничу діяльність письменника [231, с. 412].

Л. Довга, аналізуючи суспільні та моральні цінності в українській культурі XVII століття, розглядає категорії миру і війни. Спираючись на «Зерцало богословіи», вчена проводить прямі аналогії між «реальними» і «моральними» війнами, які були частими темами для проповідників названого періоду [55, с. 277].

Не можна не згадати й про польські студії. Однією з найцікавіших наукових розвідок останніх років є праця дослідниці М. Кучинської «*Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna* (Cyryl Stawrowiecki: *Ewangelia pouczająca*. Rachmanów 1619; Joanicjusz Galatowski: *Klucz rozumienia*. Kijów 1659)» («Руська гомілетика XVII століття у Речі Посполитій. Еволюція жанру – функціональна специфіка (Кирило Транквіліон Ставровецький: *Учительне Євангеліє*. Рахманів 1619; Іоаникій Ґалятовський: *Ключ розуміння*. Київ 1659)») [248]. Авторка монографії подає біографію і загальний огляд студій над творчістю казнодії

з XIX століття до сьогодні. М. Кучинська зазначає, що загалом науковці позитивно оцінювали творчість письменника, підносячи його досягнення в розвитку теології та ораторського мистецтва [248, с. 30]. Чимало уваги дослідниця приділила жанровим особливостям проповідей Кирила Транквіліона Старовецького та дійшла висновку, що його твори належать до перехідного жанру, який включає в себе ознаки церковної повчальної Євангелії, західної постили та спільного для Заходу і Сходу тематичного казання [248, с. 26]. Цінними є зауваження науковиці щодо розвитку цього жанру, якому «через драматичні повороти в історії та літературі не було дано одержати власну типологічну назву»: українські проповідники фактично створили самостійний релігійний жанр на пограниччі літургійної, індивідуальної та домашньої літератури [248, с. 26]. У монографії можна ознайомитися також із історією створення «Євангелія Учительного», його побудовою та характеристикою посвят. Утім найважливішим тут є аналіз самих проповідей та їхньої жанрової специфіки. Зокрема, М. Кучинська зазначає: «Ці твори провіщують уже нову у православній повчальній літературі еру барокового тематичного казання, в якому вільно розтлумачується літургійний календар, а біблійна перикопа становить невичерпну скарбницю тем...» [248, с. 37]. Не забуває вчена сказати також і про мету та значення створення збірки для історії української літератури.

Безсумнівно, слід згадати й харківських дослідників бароко, серед яких архієпископ Ігор Ісіченко. У своїй праці «Історія української літератури: епоха Бароко XVII–XVIII ст.» [67] дослідник не тільки подає біографічні відомості про письменника, але й досить детально зупиняється на історії написання, художніх і стилістичних особливостях найвідоміших його творів («Зерцало богословіи», «Євангеліє Учительне»).

На прикладі творчості Кирила Транквіліона Старовецького Л. Ушкалов досліджує найголовніші мотиви, характерні для української поезії XVII–XVIII століть. На думку науковця, мотиву «марнота марнот» відводиться центральне місце в ідеології української барокової поезії

[206, с. 36]. Крім цього, автор «Есеїв про українське бароко» не оминає увагою питань тлумачення Святого Письма. Зокрема, він розглядає чотирівневу екзегезу, властиву творам українських проповідників, у тому числі й досліджуваного нами автора [206, с. 36].

Одна з найвідоміших праць письменника «Перло многоцінне» стала предметом дослідження харківської вченої Т. Трофименко. У дисертації «Збірка “Перло многоцінне” Кирила Транквіліона Ставровецького в контексті барокової культури» Т. Трофименко, аналізуючи поетичну творчість автора, спробувала виявити механізми поєднання східних і західних традицій у його творах, а на рівні філософсько-богословського світобачення – еклезіологічну концепцію проповідника. Вона вважає, що творчість письменника слід розглядати в контексті Контрреформації, яка відзначалася актуалізацією культурних та релігійних елементів [199, с. 15]. Ця тема знайшла своє відображення й у пізніших роботах дослідниці, як-от у статті «Релігійні конверсії кінця XVI – початку XVII ст. і творчість о. Кирила Транквіліона Ставровецького» [202, с. 164]. Завдяки детальній біографічній та текстологічній характеристиці творчого доробку проповідника, авторка запропонувала власний погляд на суспільно-релігійно-літературно-політичну ситуацію на початку XVII століття, до якої долучвся, як постать по-своєму контроверсійна, Кирило Транквіліон Ставровецький. Т. Трофименко пропонує «сприймати його не як “реформатора-протестанта”, а як реформатора сучасної йому Церкви в дусі перетворень, що відбувалися на католицькому заході та спричинили свого часу перехід до унії православних єпископів і частини вірних» [202, с. 167]. Такої точки зору дослідниця дотримується, з огляду на історію католицької, православної та унійної церков, на маловідомі біографічні сторінки з життя автора, текстуальний аналіз його збірок.

Одна з найсвіжіших наукових розвідок дослідниці – стаття «Прозові частини “Перла много цінного” Кирила Транквіліона Ставровецького» [201], де мова йде передусім про есхатологію як один із панівних текстотворчих

елементів збірки [201, с. 57]. Здійснено ґрунтовний аналіз есхатологічних апокрифів. Дослідниця розглядає ще й структурні особливості збірки проповідника, зокрема його другий полемічний виступ, спрямований проти «Казання св. Кирила...» Стефана Зизанія. Авторка, щоправда, відзначає, що «полемічні елементи збірки <...> мають вторинне значення і не відіграють текстотвірної ролі» [201, с. 74].

Як одна з авторів дванадцятитомової «Історії української літератури», перші чотири томи котрої вже вийшли друком, Т. Трофименко розмістила матеріал «Ораторсько-учительна проза. Кирило Транквіліон Ставровецький. Петро Могила». Тут дослідниця наголосила, що твори о. Кирила загалом були «покликані впливати на свідомість християн», мали на меті моральне повчання слухачів, заохочення їх до пошуку спасіння [200, с. 157]. У статті схарактеризовано основні композиційні та стильові особливості «Євангелія Учительного» та зауважено, що «проповідям Кирила Транквіліона Ставровецького не властивий синтез християнства й античності, наявний у текстах більшості письменників Києво-Могилянської академії, які досить часто будували свої твори на міфологічних алюзіях. Автор послуговується усталеним колом християнської образності, багато уваги приділяючи полеміці з різноманітними протестантськими віровченнями» [200, с. 158]. Не оминули упорядники й мовного аспекту: на їхню думку, проповідник відмовився від використання живого народного слова та «простої мови», що нею писав був свій попередній трактат «Зерцало богослов'я», – про це свідчить кількісна перевага церковнослов'янізмів над польськими запозиченнями [200, с. 158]. У характеристиці «Казанья, альбо Слова на Преображеніє Господа Бога...» подаються принципи побудови проповіді відповідно до типологічної екзегези.

Різдвяні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького стали предметом дослідження для представниці львівської медієвістичної школи Д. Сироїд. У статті «Різдвяні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького: досвід прочитання» авторка на прикладі п'яти повчань спробувала з'ясувати

їхні книжні джерела й дослідити традиційні та авторські особливості [179]. Для цих особливостей вона пропонує систему питань і відповідей, яку проповідник, на її думку, використав як риторичний прийом. Така діалогічна побудова мала б оживити, динамізувати казання. За спостереженнями Д. Сироїд, питання й відповіді, які використовує отець Кирило, мають дуже людський характер, бо «подають уречевлений, конкретизований до побутових деталей вимір божественної історії» [179, с. 185].

Б. Щурко натомість присвятила наукову розвідку пасхальним проповідям Кирила Транквіліона Ставровецького. Проаналізувавши три гомілії цього циклу, дослідниця спробувала дати комплексну їх характеристику, акцентуючи увагу головню на особливостях авторського стилю: побудові творів, тематичних лініях, проблематиці. На її думку, о. Кирилові залежало на тому, який слід у людській свідомості залишить його твір [234, с. 192]. Пояснює вона це тим, що проповідь мала на меті потрактувати й донести до свідомості загалу сенс релігійного фрагмента, який зачитували на богослужінні. Однак із часом його традиційне послідовне тлумачення зменшувало зацікавленість Святим Письмом у вірян. Саме це й стало рушієм для різного роду модифікацій, на які сміливо йшли тогочасні проповідники. Варто наголосити, що зміни стосувалися не тільки жанру проповіді, але й стилістично-риторичної традиційної системи оформлення повчання. Кирило Транквіліон Ставровецький сам обирав фрагмент для витлумачення, попри той обов'язковий, який передбачав канон [234, с. 193]. Важливою авторською новацією, на думку Б. Щурко, була зміна стратегії побудови тексту в цілому – проповідник продемонстрував багатоаспектність біблійного тексту: «Проповідник поступово заглиблюється у Слово Боже. Він демонструє, що навіть <....> короткий фрагмент містить кілька незламних аргументів на користь християнського вчення...» [234, с. 193].

Проблемам перекладу поетичних творів проповідника присвячена стаття В. Соболя «Спроба перекладу Кирила Транквіліона Ставровецького польською мовою» [183, с. 197]. Дослідниця розглядає переклади, здійснені

українцем Остапом Лапським та поляком Мартином Рошковським, виокремивши проблеми: мовну і семантичну; переклад із давніх мов.

Отже, беручи до уваги думки, оцінки й погляди науковців, які досліджували творчість письменника, зауважимо, що Кирило Транквіліон Савровецький залишається однією з найбільш контroversійних і найменш вивчених постатей в історії української літератури XVII століття. Поданий огляд унаочнює, що тлумачення Святого Письма в текстах Кирила Транквіліона Савровецького досі не було окремим предметом для вивчення. Це й дає нам підстави для вичерпного опрацювання проблеми.

1.4. Українська проповідь другої і третьої чверті XVII століття

З другої чверті XVII століття українська проповідь набуває нових рис. Передусім це пов'язано з суспільно-історичними змінами.

«Новий», латино-польський тип проповіді розвинувся в процесі антикатолицького культурно-релігійного руху. Деякі науковці вважають недоречним поділ проповідей в історії української літератури на тип «греко-слов'янський» і «латино-польський» та вбачають «концептуальну похибку» в їх протиставленні. На думку архієпископа Ігоря Ісіченка, ця проблема виникає через анахронічність природи латино-польського типу проповіді. Дослідник, зокрема, зазначає: «Змагальний – діалогічний – характер культури Бароко викликав, зокрема, помітну трансформацію стосунків західної, латинської та східної, візантійської традицій на різних рівнях релігійного життя, в тому числі й у навчальному служінні Церкви. Якості, охоплювальні звичайно назвою “латино-польського” проповідництва, зосереджуються у вимірах контрреформаційної риторичної культури з властивими їй схильністю до екзальтації та широкого використання суто естетичних і психологічних прийомів емоційного впливу на реципієнта» [70, с. 37–38]. Водночас до XVII століття українські проповідники укладали свої твори за гомілійним типом, що свідчило про старі середньовічні

традиції. С. Головащенко теж дотримується думки про «біполярність» двох етапів розвитку релігійно-богословської традиції, яка поставала та еволюціонувала протягом своїх найважливіших, «смыслотворчих» століть на культурно-конфесійному «порубіжжі», пов'язуючи східну (грецько-слов'янсько-русько-українську) і західну (творену латиною та іншими європейськими мовами) християнську культуру [39, с. 216].

На Міжнародній науковій конференції до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії «Ad fontes – До джерел» (Київ, 12–14 жовтня 2015 р.) зав'язалася дискусія про коректність уживання цих двох традиційних термінів, котрими історики української літератури здавна позначають стильові різновиди ораторської прози XVII століття. Редакція запросила до обговорення провідних фахівців з літератури українського бароко. П. Білоус не дотримується старої класифікації, мотивуючи це тим, що «ці терміни не відображають художньо-літературної природи проповідей, а більше апелюють до витоків вітчизняного різновиду цього жанру» [69]. Він пропонує виділити середньовічний та бароковий типи проповіді, зосередившись на їхній стильовій специфіці. Л. Довга, Н. Яковенко, Н. Старченко, М. Яременко вважають формулювання «греко-слов'янський тип проповіді» та «латино-польський тип проповіді» ідеологічно заангажованими. На думку науковців, треба звернутись до «риторичних стилів», і це «дасть більше простору для адекватного аналізу текстів, беручи до уваги не так сепарацію якихось умовних традицій, як принципи відбору, організації та синтезу надзвичайно багатого і цікавого матеріалу, яким оперували українські проповідники, укладаючи свої тексти і дбаючи про те, аби їхні проповіді були відповідними місцю й часові їх виголошення, а також очікуванням (смакам) цільової аудиторії» [69]. Ми пристаємо на точку зору М. Сулими, який вважає вживання обох термінів достатньо вмотивованим і посилається на праці відомих українських вчених, в яких чітко аргументовано таку позицію. Науковець пропонує дещо модернізувати класифікацію, назвавши досліджувані явища так: українські барокові

проповіді візантійсько-православного типу й українські барокові проповіді європейсько-католицького типу. Харківський дослідник Л. Ушкалов вважає класифікацію застарілою та пропонує при укладанні нової зважати на жанровий чинник: «Найкращими тут будуть жанрові назви: “гомілія”, “казання” (в усіх його різновидах: “містагогічне казання” тощо), “постилла” й ін., – супроводжувані належними стильовими характеристиками» [69].

З третьої чверті XVII століття українська проповідь переживає новий етап свого розвитку, оскільки суспільно-політичні умови вимагали зважати на польську проповідницьку практику, яка передбачала активну боротьбу проти православ'я на українських землях. Проповідь, побудована на послідовному тлумаченні Біблії, була вже нецікавою і нудною, увага проповідника мала бути сконцентрована на сучасному йому житті, тобто, за словами І. Чепіги, «висувалася вимога публіцистичності» [222, с. 25]. Знаковою подією для XVII століття стало відкриття Києво-Могилянської колегії. Поява такого навчального закладу мала неабияке значення для подальшого розвитку літератури, у тому числі проповідницької.

Петро Могила влаштував колегію за зразками латино-польських шкіл. Першими викладачами Києво-Могилянської колегії були діячі, які здобули освіту в іновірних – польських і західноєвропейських – навчальних закладах. Зокрема, на момент відкриття колегії найстаршими з них був о. Йосиф Кононович-Горбацький, молодшим його колегою був Інокентій Гізель, котрий, як свідчать історичні документи, здобув освіту у Львівській Академії [162]. Проте сучасні дослідники дотримуються іншої точки зору. Зокрема, Л. Довга у монографії «Система цінностей в українській культурі XVII ст.», досліджуючи біографію Інокентія Гізеля, не виключає, що майбутній архімандрит Києво-Печерської лаври навчався в університетах Німеччини й Англії [55, с. 63], а М. Корзо припускає, що його навчальними закладами могли бути Замойська академія, університети Крулевця (нині Калінінград) та Росток [82, с. 744–745].

Латина була мовою викладання в колегії. Надана їй перевага зумовлювалася тодішніми суспільними вимогами. Студенти, які вчилися в колегії, жили під польським правлінням і готувалися до життя у суспільстві, яке було влаштоване за польським устроєм і польськими поняттями. На думку М. Костомарова, латинська мова була найголовнішою, найпоказовішою ознакою освіченості [84, с. 74]. Вільне володіння мовою досягалося шляхом класних і публічних диспутів. Вони не обмежувалися саме лише знаннями засад власної віри, але поширювалися і на різні філософські предмети. За словами М. Костомарова, Петро Могила мав мету: виставити проти католицизму вчених і спритних борців за православну церкву, які здатні уражати їхньою ж зброєю, звідси й панівний метод викладання – схоластичний [84, с. 75].

Набір предметів відповідав системі єзуїтських шкіл: латинська, церковнослов'янська, грецька мови, катехізис, а також арифметика, піїтика, риторика, філософія та богослов'я. Через те, що викладання богословських наук мало історико-полемічний характер, риториці відводилася значна роль. Як зазначає З. Хижняк, курс риторики мав найбільшу популярність у київській школі [218, с. 64].

Курс красномовства в Києво-Могилянській колегії вивчали спочатку за напрацюваннями авторів періоду античності. На заняттях з риторики студенти складали промови як загального характеру, так і за певним призначенням. Розрізняли чотири роди промов: пояснювальний, або панегіричний, дорадчий, судовий і учительний. Як зазначає М. Петров, деякі дослідники, відносячи учительний до дорадчого, налічували три роди: пояснювальний, дорадчий і судовий; існує й поділ на два роди: моральний та панегіричний [162, с. 95–96]. Сам же М. Петров вважає найкращим поділ промов на пояснювальні, або панегіричні, дорадчі та моральні, бо, за його словами, «немає жодної проповіді, яка б цілком укладалася в одному якому-небудь роді, і у кожній проповіді неодмінно має бути повчання» [162, с. 96].

Підручники, за якими велося навчання з риторики, були рукописними. Кожен викладач мав укласти власний курс лекцій. Найдавнішим підручником українського автора з риторики вважається праця професора Йосифа Кононовича-Горбацького «Orator Mohileanus» (1637), яка була написана латинською мовою за зразком римського філософа, письменника й оратора I ст. до н.е. Марка Тулія Цицерона «Поділи ораторські» [171]. Окрім того, велика увага приділялася творам інших римських і грецьких класиків – Гомера, Горація, Овідія, Езопа, Аристотеля, Вергілія, Плавта, Сенеки та ін.

Правила складання духовних повчань сформували спеціальну науку – гомілетику. У зразках, вміщених у підручниках з риторики Києво-Могилянської колегії, проповіді поділялися на два типи: деякі мали компілятивний характер, поєднуючи традиції східного і західного проповідництва; інші були побудовані з урахуванням загальних гомілетичних засад укладання проповіді [171, с. 88]. Через те, що готові повчання, запозичені з інших країн і, відповідно, конфесій, не відповідали системі й принципам православної церкви, українські казnodії ставили за мету засвоїти методи й прийоми написання проповіді та розробити власні. Так, один із найвідоміших викладачів, який згодом став ректором Києво-Могилянської колегії, Іоанікій Галятовський написав працю «Наука, альбо Спосіб зложення казання», що була додатком до збірки проповідей «Ключ розуміння» [62]. Це був перший друкований підручник із гомілетики, котрий, як вважав М. Сумцов, зміцнив схоластичне проповідництво в Україні [192, с. 85].

Т. Левченко в розвідці «Барокова компілятивна проповідь як настанова “відкритості” тексту», аналізуючи особливості української барокової проповіді на прикладі творів Іоанікія Галятовського, акцентує увагу на словах абата Трюблета: «Вправний проповідник кістяк одягає своїми роздумами, пов’язуючи їх у логічний виклад. У протилежному випадку орація виглядає як зшиток різнобарвних клаптиків. Більш виправданий спосіб – це укладання компіляції за творами визнаних проповідників правди

Христової. Трюблет вважає за авторитетне твердження Роллена, що без списування, цитування св. Отців, а особливо св. Золотоустого і св. Августина, проповідь не буде виглядати досконалою» [99, с. 105].

Незважаючи на панування латинської мови в стінах колегії, студенти створювали проповіді книжною українською мовою. Майбутні священники могли виголошувати повчання народу, а, за словами дослідників, у Братському монастирі не проходило жодної святкової обідні, коли б численному народу, який зібрався у храмі, не промовлялися казання чи не тлумачився катехізис православної віри [84, с. 76]. За словами М. Костомарова, «проповідництво відтоді стало звичайним явищем у малоруських церквах, у той час, як у Великій Русі було явищем ще нечуваним» [84, с. 76].

Митрополит Петро Могила стає в цей період не тільки найвидатнішим церковним і культурним діячем, але й літературним теж. Він народився 21 грудня 1596 року у Молдавії в родині майбутнього господаря Валахії та Молдови Симеона. Освіту здобув у школі Львівського братства і в закордонних університетах (можливо, Франції та Голландії). Недовгий час служив у польському війську, брав участь у Хотинській битві. У 1625 році прийняв чернечий постриг. З 1627 року – архімандрит Києво-Печерської лаври, з 1632 року – митрополит Київський, Галицький і всієї Русі, екзарх Константинопольського патріарха. Петро Могила керувався ідеєю зближення всіх християнських церков, тому підпорядковував свою діяльність зміцненню православ'я, проблемі духовної єдності українського народу через такі інституції, як церква, школи, колегії, друкарні, бібліотеки. Метою його реформ було піднесення освіти, моральності, дисципліни, організації кліру, виведення православної церкви з кризи та занепаду. Його твори були спрямовані на уніфікацію, систематизацію та розробку єдиних правил церковного життя, догматичного вчення, чину богослужб. До творів, що їх пов'язують з іменем митрополита, належать такі: «Номоканон», «Антологія, сиреч молитвы», «Євангеліє Учительное», «Λίθος (Литось), альбо камень»,

«Православне сповідання віри», «Требник». У написанні багатьох творів, пов'язаних з іменем Петра Могили, брали участь Ісая Трофимович-Козловський, Сильвестр Косов, Йосиф Кононович-Горбацький та інші його сучасники.

За словами В. Погорецького, у своїй літературній творчості Петро Могила використовував різноманітні релігійні символи для вираження богословських, морально-етичних, соціально-політичних ідей, завжди актуальних для української православної людності [165, с. 160].

У цьому плані взірцевою і показовою є проповідь «Крест Христа Спасителя и каждого человека». На жаль, твір в історії українського літературознавства мало досліджений. Інформацію про історію його видання знаходимо в праці В. Нічик «Петро Могила в духовній історії України»: казання було надруковане у 1632 році та виголошене в церкві Києво-Печерської Лаври на Хрестопоклонну неділю [145, с. 29]. Дослідницю мало цікавив художній чи композиційний аспект твору, радше ідейно-філософський. Авторка зазначає, що провідною темою казання був образ Христа як взірця терплячості: «...аналізуючи заклик Христа наслідувати його, мислитель особливо наголошував на тому, що Спаситель нікого не примушував іти за ним, але хотів, щоб кожен, хто вірить йому, обирав хресний шлях терплячості свідомо й добровільно» [145, с. 30]. В. Нічик вбачала в ідеї твору зв'язок із впливом Реформації на свідомість тогочасного українця, оскільки саме Реформація передбачала розуміння людини як духовної особистості, індивіда. Схильність до індивідуалізації, а також до заглиблення у внутрішню, психічну сферу, гадає дослідниця, була українцю притаманна [145, с. 30]. Саме тому «хрест кожної людини» сприймався як особиста, індивідуальна справа кожного й «індивідуальними» є тягарі, які людина несе все своє життя, а отже, мусить бути вдячною й терплячою. Митрополит не оминає й настанов: несення свого хреста передбачає відмову від спокус і марнот світу, оскільки вони, на його думку, перешкоджають

духовному переображенню людини, орієнтують її на тимчасове й мінливе [145, с. 31].

Представник української діаспори К. Біда в роботі «Іоаникій Галятовський і його “Ключ Разумѣнія”» висуває тезу, що саме Петро Могила започаткував новий період в українському ораторському жанрі, а його «Хрест Христа спасителя і кожного чоловіка» можна вважати яскравим прикладом нової проповіді. Згідно зі словами дослідника, казання мало чітку композиційну побудову, тобто складалося з ексордіуму, нарації та конклюдії. Згодом Іоаникій Галятовський у своїй «Науці» затвердив новий підхід до побудови проповіді [24, с. 62].

На відміну від українських колег, польського дослідника М. Мельника цікавили перш за все антропологічні мотиви в казанні Петра Могили. Він відзначає, що «для всієї творчості Могили характерне глибоке переживання та акцент на дивовижно спасительній таїні хреста як щодо Ісуса Христа, так і щодо того самого досвіду, який розглядається на рівні людської долі» [251, с. 138]. Науковець виділяє чотири основні антропологічні мотиви твору: спасительна жертва Ісуса на хресті, пам'ять про хрест, наслідування Ісуса Христа та шлях чернечий і світський. Аналізуючи спасительну жертву Ісуса на хресті, М. Мельник припускає, що в такий спосіб Петро Могила намагався, щоб православні, завдяки сприйняттю і розумінню символу хреста у своїх родових гербах, зберігали вірність православ'ю. Хрест як символ, що нагадує українську традицію і культурну самобутність, виступаючи водночас елементом стійкості у вірності православ'ю, породжує ще один додатковий мотив: розглядається як джерело спасіння людини [251, с. 138–140]. «Страждання та смерть на хресті становлять центральну спасительну подію для Могили. То центр його сотеріологічної рефлексії. Христос – Спаситель для людини, звільняє її від первородного гріха та його наслідків: смерті, вини, тимчасовості, спричиненої гріхом. Жертва Христа – це поворотний момент у людській історії. Бачення Петром Могилою людської історії – створення людини *ex nihilo*, первинна досконалість, занепад та гріх,

деградація людства, Боговтілення – веде до хреста, а потім перетворюється на есхатологічну дійсність Воскресіння, пророцтва кінця світу, Судний день, загальне спасіння та екзистенцію відродженого суспільства спасених» [251, с. 143]. Для митрополита у вирі цих подій, як зауважує науковець, хрест виконує роль своєрідного мірила.

Однією з найголовніших проблем, які Петро Могила визначає у своїй проповіді, є проблема людської пам'яті про рятівну жертву розіп'ятого на хресті. Ця пам'ять має становити предмет суб'єктивно пережитої містерії спасіння [251, с. 143]. Хрест для православних мав би стати символом порятунку людей від пекла, а також знаком, який дає духовну силу віри в Христа. До того ж, хрест міг розцінюватися як одкровення мудрості Божої.

Окрім пам'яті про спасительну жертву розіп'ятого на хресті, проповідник закликає наслідувати страждання Христа, який загинув заради спасіння всього людства. Польський дослідник, аналізуючи твір, звернув увагу на три способи наслідування Христа згідно з екзегетичною концепцією Петра Могили. Говорячи про перший спосіб, науковець робить акцент на аспекті свободи як кінцевої умови наслідування Сина Божого [251, с. 157]. Для Могили віра була тим природним складником, завдяки якому людина отримувала свободу й можливість вибору в реалізації свого життя як шляху наслідування Христа. Другий спосіб передбачав несення власного хреста. Водночас це, на думку дослідників, є другим ступенем уподібнення людини до Спасителя. Проповідник закликав: якщо кожен у цьому світі має власний хрест, то тільки його, а не якийсь чужий, і має нести [251, с. 159]. Третій спосіб наслідування Ісуса визначав, аби кожний вірянин задля Царства Небесного не тільки приймав усі тягарі та прикrostі з терпінням і покорою, але й дотримувався всіх чеснот, усіх заповідей. Із цього виникає останній, четвертий антропологічний мотив у казанні: проповідник поділяв усіх людей на ченців і мирян, які в метафоричному розумінні становили два шляхи наслідування Христа [251, с. 162–163]. Чернече життя для Могили становило ідеал наслідування Христа. Світська людина, як зауважує митрополит, заради

власного спасіння має дотримуватися трьох чеснот: добровільно відмовитися від самої себе та всіх марнот, зректися тілесних задоволень і, насамкінець, звільнити своє серце від спокус цього світу (від бажання слави, багатства, накопичення та примноження достатку). Служіння Христу своїми гарними вчинками – це було для митрополита ще однією ознакою духовності світської людини [251, с. 166].

Здійснений дослідником аналіз проповіді «Крест Христа спасителя і кожного человека» уможлиблює розкриття особливостей твору не тільки на філософському рівні, але й на антропологічному. М. Мельник підсумовує: хрест сприймається як своєрідне коло проблем, які з'являються внаслідок рефлексії Петра Могили щодо рятівної сили хреста та його символіки, щодо суб'єктивного переживання містерії страждання та смерті Сина Божого. Проте, на думку науковця, найважливішою особливістю є наслідування Христа через проходження життя як шляху, позначеного Христовим досвідом. Людина, страждаючи й зазнаючи труднощів, хвороб та смерті, ніби співпрацює з Богом у своєму спасінні, втіленому в муки Сина Божого на хресті, а отже, не може засуджуватися за пасивність, бо ж, наслідуючи Ісуса Христа, бореться з гріхом у міру своїх можливостей [251, с. 167].

Як ми можемо побачити, митрополит намагався на різних щаблях своєї діяльності – громадської, політичної і, передусім, літературної – вправно поєднати вченість та культури Заходу і Сходу. Здійснивши такий синтез, Петро Могила посприяв залученню українського народу до культурних надбань людства.

Серед найяскравіших особистостей, які були видатними представниками не тільки Києво-Могилянської колегії, але й української церкви та суспільства XVII століття, слід назвати Лазаря Барановича та Іоаникія Галятовського.

Постать Лазаря Барановича мала непересічне значення як у церковному, так і в суспільно-політичному житті. Точна дата народження письменника невідома. Деякі називають 1616 рік, деякі – 1593 рік. Про його

місце народження точаться дискусії: українські дослідники стверджують, що владика народився на Чернігівщині, тоді як польські – у Великому князівстві Литовському [127, с. 17]. Майбутній письменник здобув освіту в Київському колегіумі. Пізніше Лазар Баранович поїхав учитися до Вільна й Каліша. Прийнявши чернецтво, він стає викладачем Києво-Могилянської колегії в класах фари, інфіми, граматики, згодом – професором риторики. У 1650 році його призначають на посаду ректора колегії, яку він обіймав упродовж семи років. За твердженням О. Матушек, реально Лазар Баранович був ректором тільки протягом одного навчального року (1650/51), але формально вважався й ігуменом Братського монастиря, й ректором колегії до 1657 року [127, с. 19]. У 1657 році Лазаря Барановича обрано єпископом Чернігівським, у цьому сані він перебував аж до 1693 року, себто до кінця життя [37].

Архієпископ Лазар мав повагу серед мирян та священників, його цінували як чудового організатора й керівника і навіть, за словами деяких учених, з думкою Лазаря Барановича рахувалися при виборі гетьманів, призначенні воєвод, наданні духовних посад на Лівобережній Україні [37].

У 1674 році в Новгороді-Сіверському Лазар Баранович заснував друкарню, яку потім переніс до Чернігова. У цій друкарні видавалися твори самого архієпископа, Іоанікія Галятовського, Дмитрія Туптала, Лаврентія Крщоновича, Івана Величковського, Стефана Яворського та інших видатних діячів, причетних до літературного процесу XVII століття [127, с. 21].

3 вересня 1693 року архієпископ Лазар, «великій столпъ церкви», як казав Дмитрій Туптало, помер. Поховано його у чернігівському храмі св. Бориса і Гліба [193, с. 183].

Творчий доробок владики досить великий. Йому належать збірки віршів польською мовою, панегірик російським царям «Вечерній плач и заутрення радость» (1676), полемічний твір «Nowa miara starey wiary» (1676, 1679); серед найвідоміших його творів слід назвати дві збірки проповідей: «Меч духовный» (1666) і «Трубы словес проповѣдных» (1674); окремо були опубліковані його казання: «Слово на Благовѣщеніе» (1675), «Слово на

Воскресеніє Христово» (1675), «Слово на Святу и неразділную Троицу» (1675) та ін. [125, с. 21].

В історії української літератури Лазар Баранович відомий насамперед як проповідник. Його збірка «Меч духовный» складається з 55 релігійних повчань на неділі й рухомі свята. Центральним у книзі є образ-символ меча, який розкривається поетапно, починаючи з передмови-присвяти цареві Олексієві Михайловичу. Архієпископ Ігор Ісіченко відзначає, що «тексти проповідей розраховані на освіченого, обізнаного зі Святим Письмом слухача» [67, с. 208]. Як уже зазначалося, збірку насичено символами та біблійними образами. Заслуговує на увагу стиль викладу письменника. Автор часто звертається до алюзій, використовує художні образи-концепти, символи. Проте найхарактернішою особливістю його проповідей є застосування алегорези як двоступеневого методу тлумачення знакових повідомлень, при якому спершу прочитується дослівне, безпосереднє значення, а потім відбувається пошук прихованого значення, яке в підсумку стає провідним [67, с. 208–209].

Попри те, що збірку «Трубы словес проповѣдных» написано було раніше, до друку її віддано лише у 1674 році. Книга містить 155 казань на неперехідні свята й дні пам'яті святих. Як і попередня збірка, «Трубы словес проповѣдных» вирізняється символізмом. Так, символ труб, за словами владики Ігоря, – есхатологічне провіщення про майбутню зустріч із Богом [67, с. 210].

Сучасні науковці, досліджуючи творчу спадщину Лазаря Барановича, звертають увагу на те, що письменник «виступав великим творцем нових художніх засобів і нової поезії розвинутого бароко, поклавши в основу своєї поетики принцип концепту, який він засвоїв від польського теоретика Мацея Казимира Сарбевського» [231, с. 136]. Такої ж думки про казання Лазаря Барановича дотримується архієпископ Ігор Ісіченко: «Властивий стилеві Лазаря Барановича бароковий концептизм позначається і на “Трубах словес проповідних”» [67, с. 212]. Крім використання образів-концептів, у збірці

можна побачити алегоричні інтерпретації біблійних або агіографічних образів, включення сюжетних оповідань, узятих не лише з Біблії та житійної літератури, але й з античної новелістики, звернення до методу алегорези [67, с. 213].

Хоча оцінки й погляди різних літературознавців на творчість Лазаря Барановича не завжди одностайні, а подеколи й суперечливі, не можна не визнати оригінальності стилю письменника та багатства засобів виразності, що прикрашали його твори.

Автором першого українського підручника з гомілетики був письменник, культурний і громадській діяч Іоаникій Галятовський. Точна дата й місце народження його невідомі, проте деякі фахівці припускають, що Іоаникій Галятовський народився близько 1620 року на Волині, був учнем класу риторики професора Лазаря Барановича [102, с. 82]. Із часу студій у колегії починається дружба між Лазарем Барановичем та Іоаникієм Галятовським. Згодом, оцінивши високі здібності до наук свого учня, Лазар Баранович залишить Іоаникія Галятовського викладачем у колегіумі. Після закінчення курсу теології письменник виїжджає на Волинь, де приймає чернечий постриг. У 1650 році Лазар Баранович, ставши ректором колегії, переводить казнодію у Київ, де той дістає посаду професора [24, с. 6]. З 1657 року, за клопотанням Лазаря Барановича та за підтримки київського полковника Василя Федоровича Дворецького, Іоаникія Галятовського призначають ректором колегії. Перебуваючи на посаді ректора, він зробив чимало для процвітання колегії: сприяв її благоустрою, побудував нові приміщення після пожежі; відкрив класи риторики, в яких сам викладав гомілетику. При цьому він намагався зберегти традиції колегії. Крім суто організаційних обов'язків, Іоаникій Галятовський, як і його вчитель і друг Лазар Баранович, підтримував дипломатичні стосунки з Московським царством та Річчю Посполитою (обговорював у польських колах справу вибору на польській престол царевича Олексія Олексійовича, а також брав

активну участь у переговорах Дем'яна Многогрішного з московським князем Ф. Ромодановським) [24, с. 7–8].

У 1665 році проповідник залишає посаду ректора і переїжджає до Львова. Деякі науковці припускають, що письменник побував також у Луцьку, Слуцьку та Мінську [231, с. 165]. У 1669 році Лазар Баранович призначає його ігуменом чернігівського Єлецького монастиря, де Іоаникій Галятовський допомагає йому в адмініструванні Чернігівської єпархії. У серпні того року завдяки старанням Лазаря Барановича казнодія отримує сан архімандрита. Помер письменник 12 січня 1688 року у Чернігові, де доживав останні роки свого життя.

«Ключ розум'я» – перша книга проповідника, яка з'явилась у Києві 1659 року, коли він обіймав посаду ректора [62]. Це була збірка проповідей, яка мала радше церковно-прикладне значення. До неї входять проповіді на найбільші церковні свята. Іоаникій Галятовський звертається до західного вчення про чотири види інтерпретації Святого Письма, впровадженого в богослов'я преподобним Бедою Достошановним (помер у 735 році) і затвердженого Тридентським собором [67, с. 202]. Разом зі збіркою проповідник видав працю «Наука, альбо Спосіб зложення казання». Єдиним джерелом натхнення було для нього Святе Письмо. «Ключ розуміння» скрізь насичений цитатами зі Святого Письма, що, як наголошує К. Біда, є ілюстрацією догматичної чи моральної науки, за допомогою якої автор доводив правильність своїх думок [24, с. LXIV]. Кожне явище, вчинок людини чи суспільство оцінюються з точки зору релігії. Іоаникій Галятовський, за словами науковців, був прихильником есхатологічної концепції історії, суть якої полягає в тому, що історія людства є лише свідченням реалізації пророцтв, висловлених у Святому Письмі. Історія – це сума подій, яку демонструють одвічну боротьбу між Царством Божим і царством цього світу [24, с. LXIV]. Мова збірки – книжна українська, з помітним впливом народної та польської мови як на лексичному, так і на синтаксичному рівнях. Це, на думку К. Біди, – «продовження традиції нашої

літератури XVI ст., за якою народна мова почала здобувати право горожанства у всіх літературних жанрах» [24, с. LXXVIII].

Збірка прикладів «Небо новое, з новыми звѣздами сотворенное...» вийшла у Львові у 1665 та 1666 роках, а також у Могилеві 1699 року і, як зауважують науковці, теж була пов'язана з проповідницькою діяльністю письменника [231, с. 165]. «Скарбница потребная і пожитечная всему свѣту», одна з останніх праць гомілета, присвячена Іванові Самійловичеві, виходить друком у 1676 році в Новгороді-Сіверському. У творі викладено історію Єлецького монастиря, перераховано його архімандритів та описано чудеса, пов'язані з Єлецькою іконою Богоматері [24, с. 26]. Оповідання-міраклі з цих збірок призначалися для духовного читання або для введення до проповідей як приклади.

Іоанікій Галятовський не тільки став свідком, але й узяв безпосередню участь у розв'язанні церковно-релігійних і суспільно-історичних проблем своєї доби (зокрема, йдеться про татаро-турецьку навалу та польсько-католицьку асиміляцію).

У вітчизняному літературознавстві дослідники по-різному оцінюють творчість Іоанікія Галятовського. Так, науковці відзначають, що тексти письменника позбавлені індивідуальності, так званого авторського стилю: «Його твори переважно становили виписки й цитати з різних творів чужих, оригінальним при цьому був хіба що концепт, тобто план, схема і розуміння предмета викладу» [231, с. 167]. Проте помилково думати, ніби у проповідях казнодії більше нічого немає, крім «голої схоластики». І. Чепіга, наприклад, підкреслює колоритність і рельєфність змальованих подій у «Скарбниці потребній» [43, с. 215–216]. Привертає увагу чи не всіх дослідників мова його творів: вона проста й зрозуміла, автор використовує розмовні елементи.

Отже, можна констатувати, що в XVII столітті майже до самого його кінця відбувалися істотні зміни в історії розвитку православного проповідництва, засадничими завданнями якого було обґрунтувати віровчення та захистити його від єзуїтської, протестантської та уніатської

пропаганди. Релігійно-культурна традиція, зорієнтована на надбання Візантії, що поступово відходила, та експансія латинського Заходу, ставили під загрозу існування цієї традиції. Казнодії намагалися всіляко підкреслювати авторитетність православної церкви та одночасно пристосуватися до нових реалій, озброївшись методами й засобами своїх супротивників. Саме тому українська проповідь становить цікавий літературний феномен, у якому переплелися яскраво виражені риси християнських Сходу і Заходу. Творчість таких визначних письменників, як Мелетій Смотрицький, Кирило Транквіліон Савроvecький, Петро Могила, Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський та інші, – яскраве тому підтвердження.

Зріле бароко представлене творчістю не менш видатного його представника – Антонія Радивилоvського. З початку XVII століття помітна тенденція до зменшення візантійських впливів і посилення західних. Окрім того, простежуються зміни в жанрі – українська проповідь поступово трансформується з гомілії у казання.

1.5. Творчість Антонія Радивилоvського в історико-літературних працях кінця XIX – початку XXI століть

Біографічні відомості про Антонія Радивилоvського, який став не тільки одним із найвідоміших учнів Іоаникія Галятовського, але і яскравим представником проповідницького дискурсу другої половини XVII століття, досить скупі. У 40-х роках він учився в Києво-Могилянській колегії, а після її закінчення, ставши ченцем, був якийсь час архідияконом чернігівської кафедри. На початку другої половини XVII століття Антоній Радивилоvський – печерський проповідник; у 1671 році – настоятель Києво-Печерського монастиря; наприкінці 1683 або на початку 1684 року – ігумен Пустинно-Миколаївського монастиря. Помер письменник у грудні 1688 року [25, с. 321–322]. Творча спадщина Антонія Радивилоvського складається з двох збірок проповідей «Огородок Марії Богородици....» [17] та «Вънець

Христов» [16]. Крім того, він виголосив «слова» на такі важливі події, як посвята Інокентія Гізеля в архімандрити Києво-Печерського монастиря і «рочини» Петра Могили. Пізніше він складатиме дві похоронні промови: першу – на погреб Варнави Лебедевича, ігумена Межигірського монастиря, другу – на погреб Климентія Старушича, ігумена Видубецького монастиря.

Вважаємо за доцільне розділити на періоди історико-літературні праці, присвячені творчості Антонія Радивиловського. Ми згрупували їх за хронологічним принципом:

- наукові праці другої половини XIX – початку XX століття;
- праці другої половини XX – початку XXI століття [8, с. 144].

Для **першого періоду** характерним є те, що дослідники опрацьовували в основному саму біографію проповідника (В. Аскоченський [19], Філарет (Гумілевський) [212]), деякого з них цікавив історичний аспект його творів (М. Костомаров [84]). З 80-х рр. XIX століття увагу науковців привертають безпосередньо художні особливості творів казнодії (М. Марковський [119, 120], І. Франко [215], С. Єфремов [59]). Наукова розвідка С. Єфремова завершує цей період. Подальші студії припадають лише на другу половину XX століття.

Другий період вирізняється спробами більш ґрунтовного дослідження творчої спадщини Антонія Радивиловського (М. Грицай [43], В. Микитась [43], Ф. Шолом [43], О. Білецький [25], Д. Чижевський [223], архієпископ Ігор Ісіченко [67], В. Шевчук [231]). Найвизначнішою роботою цього періоду є праця В. Крекотня «Оповідання Антонія Радивиловського: З історії української новелістики XVII ст.» [87].

Загалом проповідницький доробок Антонія Радивиловського вітчизняними науковцями мало вивчений. До найперших спроб висвітлити творчість Антонія Радивиловського належать роботи В. Аскоченського «Київ зі старовинним його училищем Академією» (1856) [19, с. 164], а також «Огляд руської духовної літератури» (862–1720) (1859) Філарета, архієпископа Харківського [212]. У них дослідники подали короткі

біографічні відомості про проповідника. Його життя й діяльність цікавили К. Говорського, який присвятив казnodії невелику статтю «Радивилловский Антоний (Краткий биограф. очерк)» (1864) [38]. На структурних особливостях творів, семантиці назви та присвятах акцентував увагу О. Огоновський в «Історії літератури руської» (1887) [147].

На 70-ті роки XIX століття припадає перша спроба описати діяльність українських проповідників XVI–XVII століть з історичного погляду. Це здійснив М. Костомаров у своїй праці «Руська історія в життєписах її найголовніших діячів» (1874) [84, с. 292–293]. Творчість Антонія Радивилловського цікавила дослідника передусім як історика. Аналізуючи спадщину проповідника, М. Костомаров керувався принципом: правильно оцінити доробок автора можна лише тоді, коли є змога зіставити його з творчістю його сучасників – Іоанікія Ґалятовського і Лазаря Барановича. Та попри це, М. Костомарова мало цікавила літературна вартість проповідей письменника. Дослідник коротко подає інформацію про його творчий доробок: простий перелік творів, дати їх появи, а також присвяти. Побіжно зупиняється науковець на мові проповідей Антонія Радивилловського, оскільки вона, за його спостереженнями, «близька до народної мови, зрозуміла, як у Ґалятовського, проте він поступається йому в обдарованості, і тому проповіді його менш цікаві» [84, с. 292]. Звертає він увагу й на велику кількість порівнянь і прикладів зі стародавньої історії, посилянь на грецьких і римських письменників. Проте однією з характерних особливостей стилю казnodії є «хизування» байками, які він застосовує до релігійних предметів «у своєрідний і дивний спосіб» [84, с. 292–293]. Підсумовуючи, М. Костомаров досить критично відгукується про творчість письменника: «Морально-повчальний бік проповідей Радивилловського дуже слабкий, він обмежується загальними словами, за малими неважливими винятками, де наче випадково торкається рис звичаїв того суспільства, якому читає свої проповіді» [84, с. 293].

Проповідницьку діяльність Антонія Радивиловського розглядав М. Марковський, який не тільки ґрунтовно досліджував передумови виникнення проповіді як літературного жанру, але й аналізував творчість багатьох видатних казnodій XVII століття, особливості побудови казань та їхні художньо-стилістичні риси. Не пройшли повз його увагу й проповіді Антонія Радивиловського, які він блискуче розглянув на всіх рівнях [119, 120]. І. Франка також цікавила література другої половини XVII століття, яку він оцінив досить критично. У своїй книзі «Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.» (1910) письменник наголошує на тому, що «майже всі казання Радивиловського належать до типу т[ак] зв[аних] символічних, де на основі принагідного цитату порівнюється святого з якоюсь міфічною або біблійною особою або з якимось твором природи, і з такого порівняння більш або менш вимушеним способом витягається моральну науку» [215, с. 242].

Загалом більшість дослідників історії української літератури позитивно оцінюють творчість Антонія Радивиловського. Однак були такі, хто іронічно ставився до його творів. Приміром, С. Єфремов у роботі «Історія українського письменства» (1919) гостро критикував проповідника, говорячи про те, що популярність, яку мав Антоній Радивиловський, слід вважати умовною, оскільки «доходив її автор штучними способами, часто віддаючи живий зміст на поталу гучній фразі, нещирому витійству, отим алегоріям, порівнянням, діалогам у схоластичному дусі» [59, с. 242].

О. Білецький у «Хрестоматії давньої української літератури» [25, с. 321–322] (1967) так само, як і більшість його попередників (В. Асоченський [19], К. Говорський [38], М. Марковський [119, 120] та ін.), зупиняється на біографії проповідника, а також публікує уривки його творів.

Найпомітнішою працею з історії української проповіді XVII століття є монографія В. Кречотня «Оповідання Антонія Радивиловського: З історії української новелістики XVII ст.» (1983) [87]. Літературознавець ґрунтовно дослідив соціальні, історичні та суто літературні передумови, що сприяли виникненню казання нового типу, представником якого був Антоній

Радивилівський. Науковець не тільки розглянув проповіді казної, але й звернув увагу на використання проповідником байок. В. Кречотень вважає проповіді Антонія Радивилівського яскравим зразком культової ораторської прози, збагаченої новелістичними «прикладками». Дослідник відзначає, що в текстах Антонія Радивилівського «чуються відголоски народного життя» [88]. Серед наукових розвідок пізнішого часу слід виділити колективну студію М. Гриця, В. Микитася, Ф. Шолома (1989), у якій не тільки подано творчий шлях проповідника, але й схарактеризовано основні художньо-стилістичні риси його творів [43].

Науковці відзначають, що проповідницька діяльність була дуже важливою для Антонія Радивилівського. Дбаючи про впливовість своїх казань, він намагався будувати твори просто й логічно, щоб зацікавити якомога більшу аудиторію [43, с. 225–226].

До студій над творчістю проповідника долучилися й представники української діаспори. Зосібна, Д. Чижевський у книзі «Історія української літератури: від початків до доби реалізму» (1956) зосереджується на стилістичних аспектах казань Антонія Радивилівського. Досліджуючи рукописні проповіді й збірники «Огородок Марії Богородиці...» та «Вѣнець Христов», науковець схиляється до думки, що стиль проповідей Антонія Радивилівського був набагато складніший за стиль його сучасника Іоанкія Галатовського, хоча відзначає наближення їх до сучасності та народної творчості [223, с. 297]. Серед інших характеристичних рис у проповідях казної Д. Чижевський називає моралістичне забарвлення творів, гумористичну «модернізацію» старовини в них. «Радивилівський любить картинність: він описує урочисте привітання Трійці янголами або зустріч Христа у небі і т.д. Він любить символіку та емблематику, але поруч цього дуже часто відгукується на сучасність: національні та соціальні ноти в його моралістичній проповіді ясні» [223, с. 297].

Письменник-шістдесятник В. Шевчук, автор відомої книги «Муза Роксоланська» (2005), досліджуючи літературні й культурно-мистецькі

особливості розвиненого бароко, згадує й одного з його представників – Антонія Радивиловського. Науковець передусім зупиняється на аналізі байок проповідника, хоча не оминає й мовно-стилістичних особливостей його проповідей [231, с. 70–75, 222]. Вивченням античної байки в літературній спадщині Антонія Радивиловського цікавляться також і сучасні медієвісти. Найґрунтовнішою залишається, поза всяким сумнівом, праця В. Крекотня «Байки в українській літературі XVII–XVIII ст.» [86]. Проте слід відзначити роботу К. Махової, яка, провівши порівняльний аналіз сюжетів-першоджерел та протосюжетів, розробила типологію байок у проповідницькій спадщині казнодії [129].

Серед вагомих наукових праць останніх років згадаймо також «Історію української літератури: епоха Бароко XVII–XVIII ст.» архієпископа Ігоря Ісіченка [67]. Крім біографічних відомостей, науковець звертається до аналізу збірок цього проповідника: «Огородок Марії Богородиці....» [17] та «Вѣнець Христов» [16], у яких аналізує структуру книг, композицію казань та описує стиль і поетику творів письменника, яка, за словами владики, «розвинула й удосконалила барокові риторичні традиції» [67, с. 214–216].

Не можна обійти увагою праці Л. Ушкалова. Попри брак у науковому доробку Л. Ушкалова спеціальних розвідок, присвячених творчості Антонія Радивиловського, постать проповідника раз у раз згадується в численних студіях харківського медієвіста. Досліджуючи українське бароко, науковець торкається різних аспектів проповідницької спадщини письменника. Серед характерних рис у творах письменника він відзначає, зокрема, релігійність [206, с. 21–22] та анагогічність [206, с. 6–7]. З-поміж структурно-стилістичних особливостей Л. Ушкалов виділяє новизну, яка поширюється під впливом барокової концептної іконіки. Саме на ній, на думку дослідника, заснована творча спадщина багатьох представників українського бароко [206, с. 17]. Важливим є те, наскільки влучно казнодія «контамінує» відомі образи для виведення гострої думки: «він (Антоній Радивиловський) не лише

створює грайливі концепти, покликані зачудувати слухача, а ще й розглядає їх в “алегоричній” стратегії» [206, с. 138].

Найновіші наукові розвідки про риторичний аспект творчості Антонія Радивиловського належать харківській дослідниці Т. Левченко-Комісаренко («Вплив польської риторичної традиції на творчість українського проповідника другої половини XVII століття Антонія Радивиловського» [101], «*Onomastica sacra* і проповіді Антонія Радивиловського» [44]). Авторка зосереджує увагу на суто риторичних засобах і прийомах інтерпретації Святого Письма, які рясно застосовував казнодія в проповідях. Завдяки детальному аналізу текстів ми можемо довідатися не тільки про особливості авторського стилю Антонія Радивиловського, але й про літературний процес зрілого українського бароко взагалі.

У проповідницькій спадщині казнодії О. Максимчук розкриває особливості топосу весняного оновлення, який з'явився під впливом біблійної книги Пісні Пісень [117]. Аналіз шляхів і методів, що казнодія їх черпав із античних сюжетів, провела В. Миронова. Дослідниця намагалася з'ясувати, наскільки творчо проповідники підходили до використання античних джерел [134]. Літературна спадщина письменника була предметом не тільки літературознавчих, а й філософських студій. Наприклад, В. Співак присвятив декілька праць проповідницькому доробку Антонія Радивиловського [187, 188, 189]. В одній зі своїх статей він подає аналіз морально-етичних поглядів українця XVII століття. Цей період, на думку дослідника, був дуже важливий, оскільки саме тоді відбувалося утвердження власної (української) національної ідентичності (державно-правової, культурно-освітньої, релігійної тощо). Автор виділяє, зокрема, політико-правові уявлення Речі Посполитої з підкресленою увагою до гідності людини й недоторканності її майнових та особистих прав і свобод та морально-етичну парадигму православної церкви, належність до якої сприймалася як синонім українськості [188]. Проповіді Антонія Радивиловського привертали

також увагу лінгвістів. Мовознавців цікавлять міжмовні впливи на розвиток ораторсько-проповідницького жанру української книжної мови XVII століття [142, 144], а також функціонування концепту як смислотвірної категорії в проповідях письменника [143].

Отже, Антоній Радивилівський слушно вважається одним із найяскравіших авторів проповіді «нового» типу. Його творча спадщина була предметом вивчення багатьох науковців. Проте євангельські сюжети в проповідях Антонія Радивилівського залишилися поза увагою дослідників.

Висновки до розділу 1

Епоха бароко стала важливою ланкою у зближенні культур Західної і Східної Європи. Вона не оминула й літературу.

До XVII століття проповідь в Україні не була чітко вираженим літературним жанром. До того часу казnodії укладали свої проповіді за зразком грецьких святоотцівських повчань. Це були збірники проповідей на неділі й святкові дні всього року. Такими вважаються «Златоуст» і «Торжественник», які мали мінейний тип і становили збірник повчань, призначених для важливих і урочистих церковних днів року. Жанр учительного євангелія набуває популярності наприкінці XVI – на початку XVII століття. Це був другий тип систематичних збірок проповідей, твори яких були зібрані для євангельських читань. «Євангеліє учительное, або казаня на неділи през рок и на празники господскіє и нарочитым святым угодником божиім» Кирила Транквіліона Ставровецького вважається найяскравішою збіркою проповідей початку XVII століття.

Літературознавче прочитання проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького почалося з праць І. Франка та С. Єфремова, в яких дослідники зупинялися на загальній характеристиці творів. М. Возняк розкрив не тільки історію написання, але й композиційні особливості проповідей автора. Монографія С. Маслова залишається найвагомішою

працею, в якій автор ретельно вивчив твори казнодії. М. Кучинська провела аналіз «Євангелія Учительного» та дослідила еволюцію проповіді як жанру, частково це реалізувала й Б. Криса у передмові до перекладу збірки.

Із другої чверті XVII століття українська проповідь набуває нових рис. Передусім це пов'язано з суспільно-історичними змінами.

Друга половина XVII століття в українській літературі відзначається розвитком релігійно-повістєвої та піднесенням історичної прози, а також насиченням полемічного і проповідницького дискурсів.

«Новий», латино-польський тип проповіді розвинувся в процесі антикатолицького та антипротестантського культурно-релігійного опору. Апологія православної віри викликала потребу заснування власних шкіл. Знаковою подією для XVII століття стало відкриття Києво-Могилянської колегії. Поява подібного навчального закладу мала велике значення для подальшого розвитку літератури, у тому числі проповідницької. Перелік предметів у колегії відповідав системі польських єзуїтських шкіл. Правила складання проповідей належали до спеціальної науки – гомілетики. У підручниках з риторики Києво-Могилянської колегії проповіді мали компілятивний характер. Через те, що готові повчання, запозичені з інших країн і літератур, не відповідали системі й принципам православної церкви, українські казнодії ставили за мету засвоїти методи й прийоми написання проповіді й створити власні. Це й спонукало одного з найвідоміших викладачів Києво-Могилянської колегії Іоанікія Галятовського укласти перший друкований підручник з гомілетики «Наука, альбо Спосіб зложення казання».

Дотримання найголовніших засад «Науки» Іоанікія Галятовського продемонстрував його учень Антоній Радивилівський, завдяки творчості якого українська проповідь XVII століття виокремилась у повноцінний літературний жанр, а також набула рис інтерактивності, діалогічності, доступності та пізнавальності.

Проповідницька творчість Антонія Радивиловського найґрунтовніше досліджена в роботі М. Марковського, в якій науковець не тільки проаналізував історичні передумови виникнення проповіді нового типу, але й схарактеризував композиційні та стилістичні риси, класифікував джерельну базу творів. В. Крекотня зацікавила специфіка відображення суспільного життя у творах казнодії, а також особливості залучення до текстів інших жанрів, зокрема байки. На цей аспект звернув увагу і В. Шевчук. Д. Чижевський представив стилістичні особливості казань. На бароковість проповідей вказали архієпископ Ігор Ісіченко та Л. Ушкалов. Риторичну традицію у творах Антонія Радивиловського досліджує Т. Левченко-Комісаренко. Лінгвістичні особливості його проповідей, зокрема функціонування концепту як смислотвірної категорії, висвітлено в праці О. Ніки. Прикметно, що способи коментування Святого Письма в проповідях і Кирила Транквіліона Ставровецького і Антонія Радивиловського практично не вивчалися, за винятком поодиноких студій. Це й дає нам підстави для розгортання цієї теми.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [8, 9, 10].

РОЗДІЛ 2

ЄВАНГЕЛЬСЬКІ СЮЖЕТИ У ПРОПОВІДЯХ КИРИЛА ТРАНКВІЛІОНА СТАВРОВЕЦЬКОГО («ЄВАНГЕЛІЄ УЧИТЕЛНОЄ»)

2.1. Святе Письмо в «Євангелії Учительному» Кирила Транквіліона Ставровецького (на прикладі проповіді «ΠΟΡΤΕΙΝΕ ΕΝ ΝΕΩ Ε ΕΤΤΟ ΠΟΡΤΕΙΑ»)

Досліджуючи історію, жанрові та стилістичні особливості учительних євангелій, науковці неодмінно пов'язують їхню появу з середньовічними ораторсько-проповідницькими збірниками «Златоуст» і «Торжественик» [46, с. 104]. Здебільшого збірники такого типу склалися з гомілій.

Гомілія (грец. *homilia* – «товариство, спілкування, бесіда», від *homos* – «рівний, подібний» та *ili* – «група, невелике товариство», звідси – промова на зібранні, бесіда з багатьма) – одна з форм християнської проповіді, що містить тлумачення зачитаних уривків Святого Письма. Гомілія – найстарша (з апостольських часів) форма християнської проповіді, яку запровадив Ориген. Слово «гомілія» означає, з одного боку, простоту, загальнозрозумілість, з другого, – повну щирість, задушевність промови проповідника [40].

Неабияким поштовхом до розвитку жанру стало засвоєння риторичних прийомів класиків візантійської учительної літератури IV–IX століть: Василя Великого, Григорія Назіанзина (Богослова), Іоана Золотоустого, Єфрема Сирина, Кирила Єрусалимського, Андрія Критського, Феодора Студита, Йоана Дамаскина.

Вияв авторської індивідуальності в інтерпретації Святого Письма, органічне поєднання античних риторичних та візантійських традицій із

впливами католицької та протестантської культури ми можемо побачити в «Євангелії Учительному» Кирила Транквіліона Ставровецького.

Збірник «Євангеліє учительное албо казаня на недѣля през рок и на празники господскіе и нарочитым святым угодником божіим» надруковано 9 листопада 1619 року в Рахманові, проте задум його написання з'явився дещо раніше. Автор збірки отримав благословення львівського єпископа Єремії Тисаровського, а також чотирьох патріархів східної церкви через Йосипа, митрополита Монемвасійського у 1616 році. Як зауважує С. Маслов, під час написання праці Кирило Транквіліон Ставровецький ставив перед собою передусім полемічні цілі. Книга задумувалася як альтернатива протестантським повчанням, що були поширені на той час в Україні серед світських осіб та духовенства [122, с. 87].

«Євангеліє Учительне» о. Кирила поділяється на дві частини. Перша містить 69 повчань на неділі та інші дні всього року, на рухомі свята. Друга частина має 36 повчань на нерухомі свята, дні пам'яті святих. До цих 36 повчань додано ще 4 проповіді з нагоди освячення новоствореної церкви, постригу в монахи, шлюб та «преставлення вѣрного человека». Таким чином, усього збірка нараховує 109 повчань. На кожен окремий день казнодія зазвичай дає по одному повчанню, проте в деяких випадках буває й два; на великодні свята, П'ятдесятницю та Різдво – три, а на Великий четвер – навіть п'ять повчань.

Книга, окрім передмови до читача, також містить присвяти, адресовані в різних редакціях до різних осіб, меценатів та оборонців православної віри – князів Єжи Чарторийського, Самійла Корецького, а також княгині Вишневецької, у маєтку якої певний час розміщувалася друкарня Кирила Транквіліона Ставровецького [248, с. 26]. Варта уваги передмова казнодії до «чительника», оскільки саме вона розкриває основні інтенції написання «Євангелія Учительного». Узагалі передмови досліджуваного періоду прагнули ясно та чітко заявити про ідейну настанову книги, вселити читачам уявлення про те, як правильно розуміти її зміст [176, с. 136]. Л. Сазонова,

досліджуючи передмови українських стародруків кінця XVI – першої половини XVII століття, теж указує на тісну взаємодію передмов із полемічною літературою. Більше того, на переконання дослідниці, вони мали ті самі цілі: «Повинні були протидіяти унії та іншим іновірським вченням, підвищувати престиж православ'я й утверджувати українське (білоруське) населення Речі Посполитої у вірі отців» [176, с. 136]. Отже, передмова «Євангелія Учительного» виконує літературну, панегіричну та полемічну функції [248, с. 27]. Якщо говорити про її характер, то в цій частині книги Кирило Транквіліон Ставровецький наголошує на трьох обов'язкових моментах: богопізнанні, самопізнанні та розумінні свого призначення як вінця творіння, з чого, на думку науковців, випливає потреба берегти славу й честь, щоб не втратити небесної батьківщини [190, с. 9]. В усій своїй передмові автор намагається відстояти право на існування книги, пояснює, у чому полягає її значення для читача, і сподівається, що книга потрапить до рук того, хто гідно її оцінить. Наприкінці передмови (до читача!) письменник коротко звертається до священика, даючи практичні вказівки: «Подобаетъ вѣдати и сіа ѿ презвѣтеръ, аще поученіе въ цркви твориши; то раздѣли слово на части, на каѣизме єдноѹ часть, на шестой пѣсни дрѹгѹ, и мѣши дѣръ ѿ Бга родословіа ты ѿ оустъ подавай оученіе, и оутѣшеніе вѣщамъ Хбѣымъ, и солію оукрашай разоумнѹ пажить, даже сладостнѣ изадѣтъ вѣща пѣствы твоѣ сіа же творѣще спсешисѣ самъ, и прѣчихъ с тобою» [76, арк. 4 зв.].

У контексті використання Святого Письма в проповідництві вироблено три основні типи опрацювання сакрального тексту та художні методи його осмислення: екзегеза, алегорична ампліфікація та зворотна типологія. Екзегеза є мистецтвом тлумачення текстів Святого Письма, пояснення змісту та сенсу божественного об'явлення. Алегорична ампліфікація, на думку Л. Олійник, представляє Біблію як предмет дискурсивного аналізу, те, що має бути пояснене й наділене певним смислом [149, с. 6–7]. Л. Левшун у своїй монографії «Вступ до теоретичної поетики середньовічної

східнослов'янської книжності» наголошує на іншому аспекті. Зокрема, білоруська дослідниця зазначає, що алегорична ампліфікація як творчий метод не тільки використовує стилі інших методів, але й породжує свій, тільки їй притаманний «первинний» стиль, у медієвістиці названий психологізмом і часом тотожний стилю «плетення слів» [103, с. 75]. Психологізм, за аксіологічним статусом зображуваного предмета, має три основні стилістичні модифікації. «Абстрактний психологізм» зображує вищі в цьому модусі цінності, головним з яких є життя людської душі. Стиль «стриманої емоційності» відрізняється від попереднього предметом зображення. Якщо в «абстрактному психологізмі» предметом змалювання є сфера властивостей і здатностей людської душі, то предмет «емоційної стриманості» обирається з царини емпіричного буття [103, с. 376]. Ще однією стилістичною модифікацією є публіцистичний стиль. Саме він, на думку авторки, скерований на оцінку соціально-державного устрою, створеного стараннями історичних діячів, а також на викриття соціального зла [103, с. 378–379]. Підсумовуючи, Л. Левшун зазначає, що «релігійна «гноміка» та її головний метод, алегорична ампліфікація, показують нам й іншу складну асоціацію стилів, яку заведено називати стилем барокко [103, с. 380].

Щодо методу зворотної типології, то її головним стилістичним кодом є пародійно-сатиричний. Д. Лихачов, говорячи про характер цього методу, наголошував на тому, що «зворотна типологія – типологізування «на себе» – нещадно й методично викриває все та кепкує з усього, що заважає самовиявленню автора, неважливо, своє чи чуже «я» він зображує, оскільки співчутливо зображене «чуже» в цьому модусі є лише замаскованим зображенням «свого»: «персонажі – не об'єкти, а суб'єкти пародії» [106, с. 352]. Л. Левшун, зупинившись на особливостях застосування зворотної типології, зазначає: «Пародійний ефект досягається тим, що у “стару” книжну чи документальну форму, тобто у звичний “горизонт очікування” читача, вписується нетиповий, часто протилежний очікуваному сенс,

а часом – нісенітниця, цинічно подана з підкресленою серйозністю» [103, с. 389].

За допомогою вищезазначеної класифікації спробуємо дослідити особливості й методи інтерпретації священного тексту Кирилом Транквіліоном Ставровецьким.

«Одним із завдань, які тексти виконують у загальній системі культури, є породження нових сенсів. У цьому аспекті текст перестає бути пасивною ланкою передачі певної константної інформації між входом (відправник) і виходом (отримувач). Можна зіткнутися з подвійним кодом, причому в різній читацькій перспективі проглядається то одна, то друга організація» [110, с. 7–8]. І, як зауважує Ю. Лотман, певне фонове кодування, що має несвідомий і, відповідно, непомітний характер, вводиться у сферу структурної свідомості та набуває усвідомленої значущості. Це є дуже важливим для аналізу жанру проповіді як жанру, оскільки завдяки смисловій грі, «ковзанню» між структурними впорядкованостями різного роду, текст набуває великих смислових можливостей [110, с. 7–8].

Варто підкреслити, що Кирило Транквіліон Ставровецький виходить за межі традиційного викладу гомілії чи постилли. Саме так називалися на Заході в Середньовіччі церковні проповіді, які виголошувалися безпосередньо після прочитування на літургії перикопи (фрагмента Євангелія). Це найпростіша форма проповіді, яка складається з пояснення тільки-но прочитаних слів Євангелія чи Апостола, вірш за віршем, слово за словом [219, с. 377]. У збірці «Євангеліє Учительне» Кирила Транквіліона Ставровецького М. Кучинська побачила нову тенденцію в еволюції української проповіді. Сам твір, як зауважує дослідниця, належить до проміжних жанрів, синкретичних, і віддзеркалює перехідний стан між гомілійним проповідництвом доби Ренесансу і бароковим казодійством [248, с. 25].

Проілюструємо це на прикладі Кирилової проповіді.

Казання Кирила Транквіліона Ставровецького, що належить до так званої екзегетичної гомілії, найчастіше були тлумаченням певного уривка Святого Письма. Автор завжди починав свою проповідь уривком з Євангелія, супроводжуючи його власним коментарем.

Для написання «**ПОЖЧЕНІА В НАЮ Ї ЄТГО ПОСТА**» проповідник узяв євангельський сюжет про зцілення розслабленого Ісусом Христом, викладений у євангеліста Марка. В основі його лежить чудо зцілення. Визначальною рисою чуда, на думку С. Журавльової, є його призначення – спрямовувати свідомість і волю людини до вищої мети, що полягає у спасінні не лише власному, але й усього людства [60].

Композиційно повчання складається зі вступної частини, основної (яка, у свою чергу, поділяється на дві) та закінчення.

Наративна частина проповіді має назву «**Часть ѧ ѡ вѣрѣ раслабленнаго и с коликоу вѣроу приходили нарѡды до Хѧ слѣхати слова єго**» [76, арк. 42 зв.]. Твір належить до проповідей з неоднорідною структурою: поруч із неперервною оповіддю про оздоровлення розслабленого, детальним зображенням самого процесу зцілення євангельського персонажа Сином Божим ми бачимо принагідні авторські вставки повчального характеру, зокрема про важливість пошанування виняткових здібностей та чеснот Христа: милосердя, благочестя, терпіння тощо. На думку вчених, поетапне введення до тексту фрагментів з обраного сюжету (у формі цитат, посилань, епіграфів тощо) сприяє тому, що читач розгорне ці зерна в інших структурних конструкціях тексту [110, с. 18]. Уся проповідь насичена уривками, які в цілому становлять цілісний текст, а саме – сюжет з Євангелія від Марка.

Розсипані по проповіді цитати з Євангелія розгортає й коментує Кирило Транквіліон Ставровецький. При цьому його тлумачення виконує роль метатексту щодо євангельської перикопи. Тобто проповідь є «текстом про текст», основною формою вираження якого є переказ.

Описуючи зустріч Христа з народом, автор підкреслює важливість події. Метафора сонця, яку проповідник тут влучно використовує, допомагає підкреслити урочистість цього моменту: «Тогда́ ѡбѣ събрашасѧ к њѣмѹ мнѡзи нарѡды, слышавши ꙗко въ домѹ естъ, немогѡсѧ съкрыти великого свѣта слѣще, въ малѡмѹ домѹ, кѣторѡе просвѣщаетъ нѣбо и землю на земли члѣковѣ: на нѣси аггловѣ свѣтомѹ прѣмѣрости ѣа» [76, арк. 42 зв. – 43].

Крім метафор, Кирило Транквіліон Ставровецький вдається до металепису (за визначенням автора поетичного курсу «Луга» (1696) – розуміння однієї речі на підставі іншої за умови, що обидві пов'язані між собою в певному порядку) [230]. Ілюстрацією до цього може слугувати змальоване письменником Христове проповідування численному гурту людей. Письменник наголошує, що присутні знехтували злободенними справами заради пізнання та духовного осяяння: «...зѹ ꙗковѹмѹ прилежаніємѹ присѣдаѹтъ Хри̑, ѡстаѡвивше чѡда дома и вещи дѣланію, любѣзно сѧми присѣдаѹтъ ѡучѣти, пославшаѹще єго прѣмѣрого ѡученіа» [76, арк. 43]. Ми спостерігаємо смисловий паралелізм: і Христос, і казнодія, по суті, виконують ті самі обов'язки – учителювати й проповідувати. Гуртування людей навколо Спасителя – це своєрідне зібрання парафіян у церкві. Пожертва власними справами заради «прѣмѣрого ѡученіа» – заклик до систематичного відвідування церкви, оскільки так, за словами казнодії, можна «исцѣлѣтисѧ ѿ недѡгѹ своѣхѹ, и столѣкомъ рѣвностію ѡбзстоѡхѹ домѹ нѡеже Гѹ сѣда, ꙗко нѣ къ двѣремѹ мѡщно приближитисѧ мнѡжества ради члѣскаго» [76, арк. 43].

До улюблених прийомів, які не тільки сучасники Кирила Транквіліона Ставровецького, але і його наступники використовували під час написання проповідей, слід назвати контраст. Іще Псевдо-Діонісій Ареопагіт у системі антиномічного мислення дійшов до свідомого використання закону контрасту для змалювання піднесених явищ. Суть цього закону полягає в тому, що несхожі образи мають знаково-символічну природу особливого

роду. Наслідуючи «низькі» предмети матеріального світу, вони мають нести в їхній «невартісній» формі інформацію, яка не має нічого спільного з цими предметами. Максимальною «невідповідністю зображень» несхожі образи вражають глядача (або слухача) та орієнтують його на щось протилежне зображеному, – на абсолютну духовність [32, с. 91]. Спираючись на протиставлення негативних рис людини (серед яких – лінощі, гордощі, скоєння гріхів, забуття) та духовної чистоти Ісуса і його проповідей, письменник закликає знайти для себе «свого» Христа, лікаря та спасителя, який би звільнив та очистив душу кожного вірянина.

Однією з найважливіших особливостей у проповідях «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького, на думку С. Маслова, є образність стилю, велика кількість прикладів і порівнянь та картинність зображеного [122, с. 97]. Ми вважаємо за доцільне зупинитися на останньому аспекті, відзначеному науковцем, оскільки вся проповідь складається з євангельських «образків», своєрідних мініатюр. Автор, старанно дотримуючись суворої послідовності, зображує кожний рух того чи іншого персонажа, його переживання чи очікування. У такий здеталізований спосіб Кирило Транквіліон Ставровецький змальовує весь процес зцілення розслабленого: від моменту несення його вулицями міста до покладання до ніг Христових. Завершується ця мініатюра зверненням: «...познавай же чїче мало вѣрный, ꙗко вѣра добра єсть спїсєніє ко сѣдѣловаетъ дѣи, и здравїе тѣлѹ» [76, арк. 43 зв.]. Із цього випливає, що віра зцілює душу й тіло.

Проповідник аргументує свою думку, посилаючись на текст Біблії: за вбивство Авеля Каїна проклято, а одним із покарань за це є фізичні страждання. Паралелізм старозавітних і новозавітних подій, як зазначають науковці, був поширеним прийомом викладу в «Євангелії Учительному» [122, с. 96]. Проблема спокути (духовного зцілення) є визначальною для розгорнутої інтерпретації оздоровлення розслабленого за Кирилом Транквіліоном Ставровецьким. Казнодія продовжує міркувати над зціленням душі вірянина, порівнюючи Сина Господнього з лікарем: «...Гѣ первѣе корєнь

недѣла ѿбнѣаетъ; срѣчѣ грѣха зѣ дѣѣ выгонитъ, и по сѣмѣ тѣло врачѣетъ, не яко внѣшнѣи врачѣе єдино тѣло врачѣютъ дѣѣ же не могѣше, Гѣ же мой сѣще истинный врачѣ всѣхъ недѣговъ нашихъ...» [76, арк. 43 зв.]. Аналізуючи текст проповіді, помічаємо, що їй притаманна метатекстуальність: з одного боку, Святе Письмо як первинний текст, на якому побудована проповідь, з другого, – текст самого автора, який містить коментар, паралелі, порівняння, а подекуди й повчання. Парафраз євангельського уривка змінюють знову ж таки авторські коментарі повчального характеру, в яких проповідник закликає не судити й наголошує: «Ктò можѣтъ ѿпѣсѣати грѣхѣ тѣмѣ єдинѣ Гѣѣ» [76, арк. 44]. Ця фраза неодноразово використовується в тексті, ймовірно, з метою більшого впливу на реципієнта. Проте, на нашу думку, найсильніший ефект досягається через зображення чуда.

За словами науковців, чудо завжди слугувало двом формам впливу на людину: наочному (зорове підтвердження Божої величі) та внутрішньому (проникнення віри в розум і серце людини) [60]. Варто підкреслити, що проповідник не тільки детально зупиняється на змалюванні зцілення розслабленого, але й перелічує чи не всі дива, пов'язані з життям Ісуса Христа: «Непокорѣвое ѿкрѣтити, и ѿ мѣтѣвого живѣе мѣвити, и ѿ немѣщѣного крѣпкое, и ѿ недѣжѣного здравѣе» [76, арк. 44]. Таким чином, ми можемо побачити, що казнодія мав на меті не тільки вплинути на читача за допомогою змалювання чудодійної сили Спасителя, але й довести своєму читачеві істинність сказаного. Перед нами постає картинка здивованих людей, які «познѣютъ чаемаго Месѣиша» [76, арк. 44 зв.] і усвідомлюють суть того, що відбувається, оскільки розуміють, що Христос «прише^а недѣги наша и сѣчѣлитѣ и сѣкрѣшенное и сѣправитъ» [76, арк. 44 зв.]. Автор не дарма акцентує увагу на зачудуванні присутніх, на їхній непевності й збентеженості: він проектує цю ситуацію на сучасних йому слухачів, які, можливо, сумніваються. Сильним аргументом є фраза: «Фарисѣе же посрамлѣхѣся» [76, арк. 44 зв.], що констатує перемогу

Христа над ними. Завершується перша частина авторським коментарем: «Ї́ко за́рость и вѣ́ство невѣ́сть по́лезного прѣ́почитати; ꙗ́ко вса́кой сла́вы ма́ти» [76, арк. 44 зв.].

Призначення другої частини проповіді, як можна здогадатися вже з самої назви «Ча́сть в то́гожде сло́ва, ꙗ́ко вса́ скорѣ́знаа нахо́дѣщаа на ны до́лжны є́смо сѧ влѣ́годарѣ́нїемъ претерпѣ́вати. Правоу́чѣнїє», – суто практична.

Завдання барокових проповідників, на переконання М. Корзо, не обмежувались тільки донесенням до християн богословських знань та навчанням засад віри. Мета казної була й суто практична: яким чином віровчення може й повинне бути реалізоване в щоденному житті кожного християнина. Ідеться передусім про церковне вчення, «перекладене» мовою практичних настанов, звернених до вірян у вигляді конкретних норм, прикладів та моделей поведінки [83, с. 5]. Саме тому серед численних наукових розвідок Ю. Лотмана нашу увагу привернула праця «Семіотика культури та поняття тексту», в якій науковець досліджує один з аспектів, т. зв. співвідношення тексту і метатексту. Автор виявляє дві функції, покладені на індивідуальний текст. Культурний контекст, що є тлом усього тексту, формує дешифрувальні та структуротвірні зв'язки [109, с. 7]. Образно кажучи, текст як складна будова зберігає різноманітні коди і шляхом трансформації закладених у ньому повідомлень створює нові. У такий спосіб текст набуває особистісних рис, завдяки яким читач не тільки дешифрує текст, але й взаємодіє з ним.

Такою текстовою «комунікативністю» характеризується аналізоване нами «правоу́чѣнїє». У другій частині проповідник, маючи за основу сюжет про зцілення розслабленого, намагається налаштувати читача на певні роздуми і, найважливіше, задекларувати цінності. Саме в останньому, на думку науковців, полягає специфіка релігійного дискурсу, оскільки релігійні цінності визначають сенс життя [74, с. 223].

У лінгвокультурології існує класифікація, згідно з якою цінності та норми поведінки поділяються на чотири групи: суперморальні, моральні, утилітарні та субутилітарні. До першої групи належать найважливіші релігійні догмати, що визначають поведінку людини щодо Бога; до другої групи входять настанови щодо поведінки людини стосовно інших; третя група визначає ставлення людини до себе; четверта включає необхідні умови біологічного виживання [74, с. 223].

На початку повчальної частини проповіді письменник перш за все звертає увагу на віру як біблійний постулат. Саме віра є тим ключовим концептом, якщо йдеться про цінності релігійного дискурсу. Віра – це спасіння, а відсутність віри, за Кирилом Транквіліоном Ставровецьким, призводить до хвороб не тільки душевних, але й тілесних. Приклад вищеописаного чуда – яскраве тому підтвердження: «Вѣрою раслабленный Хѣ и́скала, и́ бѣлезни кротцѣ претерпѣваа възнегда носимѣ ѿмѣ бывшѣ погрѣдѣ, прѣѣ торжища и́ стогны. и́ ѿгда Хѣ грѣхы ѿпѣскаше ѿмѣ первѣе, непрерѣкаше смотрѣнію Бжю, не рѣкъ азъ хоцѣ ѿпѣститисѣ ѿ недѣга телѣсного, ты же мнѣ грѣхѣ невидѣмыи недѣги врачѣешъ, ѿ нихъ же азъ не чою болю и́нѣ тѣло моѣ, на немъ же азъ нѣмѣ лютѣи бѣлезнь почѣваю; но нѣкако же сего́ помысли, крѣпко вѣ вѣрова́ тако ѿбо́л Хѣ може щѣлѣти» [76, арк. 44 зв.]. Віра, на думку проповідника, стає для людини духовними ліками від «смердних ран», під якими розуміється гріховність. Продовжуючи свої настанови, автор вдається до порівнянь: «яко ѿ смрадѣ дшѣ твоѣи ѿвращаетъ Бгъ лицѣ своє...» [76, арк. 44 зв.], засуджує людські лінощі, які призводять до «бѣольшаго недѣга я́ко грѣхъ, и́ бѣлезни я́ко дшѣю волѣти и́бо недѣгъ телѣсны временной смѣрти предаетъ тѣло...» [76, арк. 45], саме тому казнодія радить спочатку «врачевати» душу, а тільки потім – тіло.

Повчальну частину цієї проповіді можна розглядати як коментар до тексту. У нашому випадку це євангельський сюжет про розслабленого. Одним із завдань проповідника є дешифрування євангельського тексту для

максимального розуміння його парафіянами. Науковці відзначають, що в процесі зміни текстового коду автор залучає лексичний матеріал, виокремлюючи деякі контекстуальні особливості значення того чи іншого семантичного елемента. Це і є коментарем (тлумаченням). Варто зауважити, що коментар, спрямований на лексичне збагачення адресата, разом з тим сприяє збільшенню обсягу видобутої інформації шляхом аналізу та уточнення різних контекстуальних модифікацій коду. Саме в цьому полягає суттєвий структурний момент передачі мовного повідомлення [203, с. 390]. Ми бачимо це в повчальній частині проповіді, де письменник у лінійному порядку тлумачить уривки Євангелія, що несуть певне смислове навантаження. Зокрема, ілюстрацією до цього може бути осуд Кирилом Транквіліоном Ставровецьким нарікання людей на Всевишнього, який посиляє страждання. Як пояснює казнодія, Бог не винний, бо це своєрідна плата людям за гріхи. Покарання треба приймати з покорою та вдячністю. Тут же автор переходить до теми сумлінного моління в церкві. Для проповідника важливим є момент фокусування уваги парафіян, він має тримати свою аудиторію протягом усього казання. Щоб проповідь не здавалася монотонною та нецікавою, автор робить своєрідний відступ, змальовуючи в гумористично-викривальному дусі поведінку деяких вірян на службі, не забуваючи при тому нагадати про спасіння душ: «Єгда прїїдешъ въ църквѣ ѿкобѣ на мѣтвѣ, тогѣ скѣчѣешъ дѣѣю болѣзнѣшъ ногѣми, ѿко конь, прегнѣаешъ, оустѣ твоѣми ѡбѣаѣшъ, слѣнѣ оумнѡжѣаешъ, очѣма сѣмо ѿ ѡвамъ мѣщѣшъ, срѣце на любоуѣнїѣ посылаѣшъ, тѣломъ стѣны подѣпирѣаешъ...» [76, арк. 45]. Характерною особливістю будь-якого казання, як ми могли вже переконатися, є викривальний момент, своєрідна критика парафіян. Проповідник і церква – це своєрідне дзеркало, за допомогою якого парафіяни мають змогу побачити (почути) про себе правду. Саме тому Кирило Транквіліон Ставровецький раз у раз користується цим прийомом. Ось приклад того, як казнодія використовує «замальовку», попереджаючи людину, яка чинить зло й нехтує

словом проповідницьким: «Тога^а вы акіе гнѣва исползнѣте^а срѣце^а вѣше, и вѣ дшѣхъ^а вѣшнихъ^а злословите приносѣщихъ^а вамъ свѣтъ, іако не дѣетъ скоро рѣѣчисѣ^а вамъ на позорища сатанинѣскіа, на игрища, вѣ блѣдища, вѣ корчѣмницѣ, и не толькѣ днѣ и нощѣ тамо изнѣрѣютъ; но и всегда прѣкывають при мѣтахъ смѣхоторѣныхъ, идѣже дѣаволы хитре покрадѣютъ спсѣніе члѣкоє сіа азъ нѣѣ вѣ вѣсѣ зрю» [76, арк. 45]. Підсумовуючи, казнодія застерігає: грішному не уникнути Суду Божого, оскільки своїми поганими вчинками він занапащує свою душу.

Кирило Транквіліон Старовецький готує слухача до випробування в житті, пропонуючи певні сценарії. Відповідаючи на запитання, що робити в годину скорботи, автор звертається не до одного біблійного сюжету, а відразу до трьох. Причому сюжети взято не тільки з Євангелій, але й зі Старого Завіту. Ідеться, зокрема, про два євангельські сюжети (обидва про чудеса): зцілення розслабленого в Капернаумі, оздоровлення хворого в Овечій купелі, який чекав на це тридцять вісім років, – а також сюжет про Йова з однойменної книги Старого Завіту. Як зауважують науковці, завдяки такій інтертекстуальності поетична та культурна пам'ять входить у структуру новостворюваного тексту як смислотвірний елемент [210, с. 14]. У нашому випадку це тема покори й терплячості. Тож, як бачимо, текст проповіді виконує одну з соціально-комунікативних функцій – функцію колективної культурної пам'яті.

Згідно з теорією Ю. Лотмана, текст виступає у двох ракурсах: з одного боку, він виявляє здатність до неперервного поповнення, з другого, – актуалізує одні аспекти закладеної в ньому інформації та сприяє частковому або повному забуттю інших [110, с. 6]. Кирило Транквіліон Старовецький намагався зробити акцент на терплячості й покірності вірянина, навівши приклад мужності та смиренності біблійних героїв у часи Божих випробувань (актуалізація вкладки інформації). Проте найважливіший акцент він зробив на запереченні хули та осуду Всевишнього: «Гіце и вы должи есте претрѣпѣвати крѣтцѣ скорѣвнаа, не стѣжати и не же прѣрѣковати сѣмотрѣнію

Бжєю...», оскільки саме тоді кожний отримає Божу благодать [76, арк. 45 зв.] (повне забування іншої інформації). Крім цього, автор намовляє свого читача цінувати не тільки матеріальні блага і, відповідно, славити Всевишнього за наявні багатства, але й у разі їхньої відсутності не нарікати.

Не до кінця відомо, на який інтелектуальний рівень слухачів був розрахований текст «Євангелія Учительного». Ми припускаємо, що потенційними слухачами могли бути студенти або учні братств чи духовних шкіл. Читачі високого рівня добре знали біблійні тексти та праці церковних авторитетів. Проповідник доволі часто посилається на подібні тексти. Проте стверджуємо, що збірка проповідей «Євангеліє Учительне» так само розрахована й на неосвіченого слухача, оскільки казнодія доволі часто наводить чимало прикладів із повсякденного життя парафіян, судячи з усього, задля більшої зрозумілості викладу. Продовжуючи тему покори та смиренності, автор порівнює Бога спочатку з лікарем, який не ведеться на примхи своїх пацієнтів, але «и горькое врачеваніе подаетъ, и гладомъ мѡритъ, и гнилыи ѡдъ ѡрѣзветъ, точїю да не дѡлгъ и скоренїтъ...» [76, арк. 46], а потім – з батьками, які, буває, то втішають своїх дітей, то карають. Як відзначає М. Бжозовський, контраст як каталізатор експресії мав захопити, викликати подив у слухача. У цьому й полягало найголовніше завдання барокового проповідника [240, с. 395]. За допомогою цього прийому здійснювалася спроба донести до кожного ідею, що всі люди є синами й дочками Отця Небесного, чия воля апріорі не може бути шкідливою чи несправедливою: «Писано во єсть єго же любитъ Гдѣ, сего и наказѡветъ... и аще єго наказаніе прїемлемъ терпеливѡ, но съ бѣгодаренїемъ, тогда іако сїиѡмъ ѡкрѣтаетъсѧ нѡмъ Бѡ» [76, арк. 46].

Слід звернути увагу на майстерність Кирила Транквіліона Ставровецького проводити аналогію з сучасним йому життям (поєднати матеріальну конкретність із неперервним алегоризмом [242, с. 395]). Ілюстрацією цього може бути змалювання стосунків між батьками і дітьми. За допомогою цих паралелей розгортається засаднича думка всієї проповіді –

у радості і печалі не можна ніколи забувати про милосердного Бога та його чесноти. Проповідник звертається до притчі про блудного сина, з яким порівнює людину, що своїми гріховними вчинками відійшла від свого Отця. На знак покарання Він посилає «*рабѡвъ своѣхъ лютыхъ ѿгеловъ*», які нас «*страшатъ, ѿ до Бѣга ѡбращаютьъ различными страхованми, иногда вѡиннами ѿ плѣненїемъ градѡ ѡгнемъ ѿ напрасною смъртїю, ѿ гладомъ*» [76, арк. 46 зв.]. Проте завдяки своїй вірі й молитві завжди можна повернутися. Заслугує на увагу його метафоричне змалювання нерозривної належності людини до Бога: «*ѿ мѣтвомъ ѿко рѣкомъ ѿ да дрѣжимъсѧ ѣго неѡклѡнно...*» [76, арк. 46 зв.]. Важливими є дихотомії «внутрішній – зовнішній», «здоровий – хворий». Автор висуває доволі суперечливу думку про те, що з «занепадом» зовнішньої людини внутрішня «відновлюється» і саме страждання сприяють успіху та вічній славі. Проповідник аргументує це цитатою з послання Павла до Коринтян (1 Кр. 11): «*Блѣжны наказѣмы ѿ сѡдѣми ѡ Бѣга, да не съ мѣромъ ѡсѡдѣмъсѧ*» [76, арк. 46 зв.].

Закінчується проповідь черговим закликом приймати з покорю та вдячністю випробування «*ѡ рѣкъ Гѣѣ*», бо лише так будемо врятовані й здобудемо життя вічне й Царство Небесне.

На нашу думку, ця проповідь учергове продемонструвала авторську майстерність у вмінні інтерпретувати священний текст. З аналізу казання випливає, що для проповідника важливо було не тільки правильно й доступно витлумачити текст Святого Письма, але перш за все вплинути на поведінку вірянина, скерувати його на шлях праведний. Це, власне, дає нам підставу стверджувати, що «*ПОУЧЕНІА В НАЮ Ї СѢТГО ПОСТЯ*» Кирила Транквіліона Ставровецького належить до екзегетичної проповіді з елементами психологічного впливу.

Завдяки тлумаченню сакрального тексту автором та введенню сюжетних деталей ми мали змогу пересвідчитися, що Біблію проповідник сприймає як джерело повчання та матеріал для творчості.

2.2. Притчі в проповідях «Євангелія Учительного» Кирила Транквіліона Ставровецького

Притча є найдоступнішим і найбільш універсальним засобом повчання та навчання. У нашому дослідженні притча розглядатиметься виключно як літературний жанр. За визначенням С. Аверинцева, притча – дидактично-алегоричний жанр, за основними рисами наближений до байки. Але, на відміну від неї, притча 1) не може існувати як самостійний текст і тому зринає лише в певному контексті; 2) може не мати розвинутої сюжетної лінії, завдяки чому легко редукується до рівня простого порівняння, котре зберігає, однак, особливу символічну наповненість; 3) у змістовому плані вирізняється тяжінням до глибинної «премудрості» релігійного або моралістичного гатунку; 4) має піднесену топіку (у тих випадках, коли топіка, навпаки, знижена, це розраховане на специфічний контраст із піднесеністю змісту). Дійові особи притчі, як правило, не мають ані зовнішніх рис, ані «характеру» в значенні замкненої комбінації душевних якостей: вони постають перед нами не як об'єкти художнього спостереження, а як суб'єкти етичного вибору. Притча є інтелектуалістичною та експресивною – її художні можливості виявляються не в повноті зображення, а в безпосередності вислову, не в суголосності форм, а в проникливості інтонацій [1, с. 169–170].

Якщо говорити про змістові особливості притчі як жанрової одиниці, то в її основі лежить часто повторювана повсякденна ситуація, відтворена найчастіше в динаміці, остаточне розв'язання якої не передбачене. Зображена проблемна ситуація пов'язується з вибором, позначається дидактизмом з елементами іносказання.

С. Демченко до найсуттєвіших ознак притчі також зараховує: 1) максимальну доступність змісту й характеру викладу для людей будь-якого віку, соціального, майнового стану чи національної належності; 2) мінливість смислових акцентів залежно від текстового (мовного) чи контекстуального оточення; 3) специфічний тип абстрактної думки, втілений

у конкретних персонажах, речах, явищах тощо; 4) схематичність відтворення дійових осіб та стосунків між ними; 5) дещо поверхове шифрування змісту [48, с. 6].

Притчі властива наявність двох або трьох подій, рухів, відмова від зайвих описів, часто залишаються нез'ясованими мотиви дійових осіб, немає відповіді на питання, що виникли під час дії. Сюжет може запозичуватися з повсякденного життя, проте не конче мусить бути реалістичним [241, с. 468].

Характерною особливістю притчі деякі літературознавці вважають те, що вона має два рівні тлумачення. У грецькій та єврейській мовах цьому слову відповідають поняття зі значно ширшим значенням. Притчі Ісуса – це водночас витвір мистецтва і зброя в боротьбі з опонентами. Найчастіше до цього наочного способу Христос удається для змалювання Царства Божого, опису особи Бога та вимог, які Він ставить перед людьми [241, с. 466].

Кирило Транквіліон Ставровецький неодноразово використовував жанр притчі у своїх проповідях. Уже їхній зміст мав на меті спонукати парафіянина замислитися над своїм життям. Дослідники припускають, що у своїх притчах Ісус ставив людей перед необхідністю прийняти рішення та давав їм можливість відгукнутися на заклик Божого милосердя [241, с. 467]. Автор «Євангелія Учительного», як ми можемо переконатися з наведеного нижче нашого аналізу проповіді, чітко дотримувався цієї лінії.

Євангельська притча про блудного сина, яку Кирило Транквіліон Ставровецький використав у гомілії **«ПОУЧЕНІЄ В НЕДЕЛЮ С БЛѢДНОМЪ СЫНѦ»** [76, с. 6], згідно з класифікацією К. Бломберга, належить до простих притч із трьома основними темами. Американський дослідник так пояснює це визначення: «У багатьох притчах Ісуса діють три головні персонажі, причому зазвичай це одна авторитетна фігура та дві протиставлені одна одній підпорядковані. Авторитетна фігура – цар, отець, господар – чинить суд над двома підпорядкованими та їхніми контрастними вчинками. Такі притчі називаються “монархічними”, оскільки в кожній із них центральним та

об'єднавчим для сюжету персонажем (персонажем, який перебуває в безпосередніх стосунках із двома іншими) є цар або господар» [27, с. 183].

Композиційно й тематично проповідник поділяє проповідь на чотири блоки. Перший – євангельський уривок (безпосередньо притча), друга частина – «*Ѡ двѡхъ чинѡхъ члѣкѡвѣ, ѥ ѡ ѡѣделѣнїи сѣа юнаго Ѡ бѣа*» [76, арк. 6 зв.], третя – «*Ѡ мїрдїю бжеемѣ ꙗко негнѣшаѣтѣсѣ грѣшныхъ. но самѣ ѥсхѡдитѣ на стрѣтенїѣ, ѥ на пѣрвѡмъ чѣтѣ възводитѣ*» [76, арк. 9 зв.] й остання – «*Прѣвоѡчѣнїе ѡ снхъ, нже довровољне ѡѣдѣлѣтѣсѣ Ѡ прѣтѣхъ тѣинѣ, да точїю грѣхи творѣтѣ ѥ ѡповѣючи на мѣтѣ бжее, везѣ вољзи грѣшатѣ ѥ покаѣнїе свое до ѡѣтра ѥ до старѡсти Ѡлагѣтѣ*» [76, арк. 12]. Про зміст казання ми легко здогадуємось із самих назв розділів.

Характерною особливістю проповідницького дискурсу Кирила Транквіліона Ставровецького є те, що на початку кожної тематичної одиниці він подає євангельський уривок, який потім і розгортає. В. Шмід виділяє три складники в аналізі літературного тексту: наративний дискурс, історія, дія літературного тексту [232, с. 12]. За визначенням цього німецького філолога, наративними текстами в структуралістському сенсі є твори, що в їхній основі лежить якась історія зі змалюванням певної події [232, с. 13]. Як наголошують дослідники, наративність наближується до «фабулярності», а подієвість як одна з її рис передбачає зміну якоїсь початкової ситуації [232, с. 13]. У притчі про блудного сина такою подією можна вважати повернення молодшого сина додому з покаяттям. Це поворотний момент, який змінює весь дальший плін життя головного персонажа. У проповіді відбувається послідовне «нарощування» кожного сюжетного відрізка притчі за допомогою авторських коментарів, описів, портретних характеристик. Неабияку увагу приділено монологам та діалогам головних персонажів. Саме в них, на нашу думку, міститься найбільший драматизм, який водночас виконує роль каталізатора для вірянина. Найпевніше, головною метою автора було запобігти духовному занепаду людини і вплинути на християнина так, щоб той зміг усвідомити свою гріховність і не повернутися до колишнього

способу життя. У заключній частині проповідник підсумовує та дає настанови.

Повертаючись до складників аналізу літературного тексту, треба зазначити, що євангельський уривок (у нашому випадку притча) – це основа проповідницького дискурсу, а дискурс – це «зображення» історії, тобто власний погляд, інтерпретація (казання) проповідника. Ілюстрацією може слугувати перша частина проповіді «*Ѡ двѡхъ чинѡхъ члѣкѡвѣ, и ѡ ѡуделѣніи снѣиного ѡ Бга*» [76, арк. 6 зв.].

Однією з властивостей притч є те, що вони слугують для пояснення або загострення думки слухача. Чимало з них починаються словами: «Хто з вас...?» або «Що ви думаєте...?» [209, с. 468]. На нашу думку, саме тому автор розпочинає першу частину своєї проповіді з цих слів та проекції на сучасне йому життя: «*Кто ииѣ ѡ сѣѣ творѣщихъ не радѣетъсѧ, егда сѣдѣи свободитъ егѡ, ѡ вѡлѣзненнои моѣки и възнезѣпѣнои смѣрти*» [76, арк. 7 зв.]. Казнодія пояснює свої слова так, що Бог є суддею, а винною – людина, бо згрішила. Для підсилення емоційності мови автор вдається до ампліфікації, характеризуючи чесноти Всевишнього: «*Ииѣ щедрѡлибвиѣ, Бга Ѡцѣ, показѣетъ великѡ милѡсть своѡ грѣшникѡмѡ показѣвшиѣсѧ, и зѣѡлаетъ ихъ ѡ смѣрти и ѡ моѣки вѣчнои: и на пѣрѡѡ чѣсть възвѡдитъ*» [76, арк. 7 зв.]. Ампліфікація давала змогу вводити нову інформацію для вмотивування окремих думок, допомагала читачеві запам'ятати той елемент тексту, який найбільше вражає. У цьому уривку наскрізним є мотив каяття вірянина. Покаятися, повернутися до Бога означає здобути можливість дістатися Царства Небесного.

У проповіді «*ПОУЧЕНІЄ В НАЮ Ї СѢГО ПОСТѦ*» письменник уже зачіпав тему родинних стосунків. «*ПОУЧЕНІЄ В НЕДЕЛЮ Ѡ БЛѢДНОМѢ СНѢ*» не є винятком: для Кирила Транквіліона Старовецького улюбленим є порівняння Бога з батьками: «*И ѡко мѡти чѡдолюбѣѡѡ ѡутѣшѣетъ дѣтѣи своѣ прѡвѣднѡхъ любитѣи и грѣшнѡхъ милѣетъ*» [76, арк. 6 зв. – 7]. «Батьківська тема» виступає

єднальною ланкою і має своє продовження в поясненні змісту тих чи інших деталей проповіді. Щоб переконати слухачів, притча повинна передавати певний зміст. Таємничі загадки не піддаються концептуалізації, натомість залишають аудиторію в непевності, як слід реагувати на них [27, с. 145].

Застосування риторичних фігур (риторичних питань) якнайкраще стає автору в пригоді для пояснення змісту притчі. На думку вчених, риторичні фігури використовуються для підвищення ефективності дискурсу та комунікації. Крім цього, вони вживаються, щоб навертати на сприйняття та розуміння дискурсу, а також задля успішності мовленнєвого акту [47, с. 171]. «Подобіаетъ же намъ познати силѹ еѡлѣскихъ словѣ, кѣмъ сынъ члѣкъ иже имѣахъ двѣ сѣа» [76, арк. 7]. Подібне риторичне питання має викликати подив і привернути увагу аудиторії. Розпочавши словами з послання апостола Павла до филип'ян («Иже есть, яко Бгъ члѣковѣиный, иже той за члѣковѣе на земли явилася въ зрѣщѣ члѣка, и съ члѣки поживѣ; той намъ есть творецъ и ѡцъ» [76, арк. 7]), автор звертається до притчі про блудного сина й висуває припущення, що Всевишній має двох синів, які символізують «дѣа чины члѣковъ, праведныхъ, и грѣшныхъ» [76, арк. 7]. Така алегорична інтерпретація дозволяє вдатися до з'ясування етимології слова «праведник». Для вагомості своїх висловлювань Кирило Транквіліон Ставровецький заручається словами одного з церковних авторитетів – Іоана Золотоустого, називаючи його «солодкий мій учитель». Отже, на думку казнодії, праведником був старший син, оскільки «правда перъвѣе въ раѹ насаждѣнна бысть, десницею Бжеею. И сѣа породила старѣйшаго сѣа, иже праведникъ ѡ правды нарицаетъсѣа: правда же свръшеннаѣ Бгъ есть» [76, арк. 7]. Для творів Кирила Транквіліона Ставровецького характерне перемежовування старозавітних і новозавітних сюжетів. Алюзія, яку використовують для створення міжтекстових зв'язків, може також функціонувати як засіб розширеного перенесення властивостей і рис міфологічних, біблійних, літературних персонажів та подій на ті, що про них ідеться в тому чи іншому вислові. У такому разі алюзія не реконструює добре відомий образ, а бере

з нього додаткову інформацію [31, с. 59]. Причину поділу на «старших» і «молодших» синів казнодія вбачає в первородному гріху, який скоїв Адам. Відтак має бути висловлена думка про рівність усіх людей перед Всевишнім: «И́ко ра́вное богáтство прі́емъ юны сѣ́ съста́рѣйшимъ» [76, арк. 7].

Тема рівності перед Богом-Отцем є наскрізною ще в одному старозавітному сюжеті – про братовбивство Каїном Авеля. Як зауважують науковці, така діалогічна взаємодія текстів навантажує твір додатковим смислом [158, с. 1]. У нашому випадку використання подібних інтертекстуальних зв'язків радше вносить уточнення, пояснення в текст.

Попри те, що тематичним стрижнем аналізованої нами проповіді є притча про блудного сина, Кирило Транквілоін Ставровецький використовує ще одну притчу – про багатія та Лазаря. У такий спосіб автор намагається підвести до теми про відлучення від Бога і закликати грішника до каяття незалежно від того, наскільки низько він упав. Це дає нам змогу вибудувати контрастні ланцюжки, де ролі згаданих персонажів розподілено так: «старший брат – Авель – Лазар», «молодший брат – Каїн – багатій». На нашу думку, згадавши про цих персонажів, проповідник мав на меті створити абстрактний образ грішника і на прикладі провин та злочинів подати ймовірний сценарій нестерпного життя: «И нача́ жити блóудно нерозо́умный юно́ша, съво́кълѣтисѧ съ дѣ́моны, заблúдѣвъ ѿ Б́га и ѿ истинны́хъ его́; и нача́ въ слѣ́дъ ходѣти лóжнѣныхъ богóвъ, покланѧ́шеѧ идо́лѣмъ, почтѣ́ твѧ́ паче́ творца́. Злѣ́ о́уживѧ́ ѿ Б́га данного́ е́мъ и́мѣ́нїа... недóбрѣ́ расточѧ́ше и́мѣ́нїе ѿ́чеє, ѿ́ того́ прино́шѧ́ше жрѣ́твы кúми́ромъ вѣ́совѣмъ: а не́ бѣ́ творцú́ сво́емъ. пожрóша сѣ́ны и́ дщє́ра своѧ́ дѣ́мономъ и́ пролѣ́ша кровъ́ неповиннý» [76, арк. 7 зв.]. Цю ж модель автор проектує на сучасне йому життя, ускладнивши внутрішню структуру розгорнутими тлумаченнями, відступами й вкрапленнями та оздоблюючи художніми засобами. «Молодших синів» казнодія порівнює зі сліпцями з вічної темряви, які анітрохи не бачать світла небесного: «Та́ковы сýть всѣ́ міро́любцы грѣ́шныицы. и́ сїи всѣ́ живúть блúдно, и́ далѣ́ко стоѧ́тъ ѿ Б́га» [76, арк. 7 зв.].

Серед улюблених тропів проповідника слід виділити метафору, яку він рясно вкраплює, змальовуючи духовний занепад молодшого брата: «И грѣхѡмъ ѿшѣдъ на странѣ далѣко ѿ Бѣга, и ѡгнѡмъ ѡудаливсѧ злымъ произволѣнїемъ. И не помнѡхѣхъ днѣхъ бытїа члѣскаго ѡлѣчїа юный нерозѡумный» [76, арк. 8]. Знов-таки бачимо антитезу: Бог асоціюється з багатством та безсмертям душі, демонські сили – з голодом, блудом та віддаленням від Господа. Свою промову автор оздоблює епітетами (*вѣтѣнныє словеса*), порівняннями (*чистоты клѧсѧко пшѣницѣ*), антитетонами (*гладъ доводѣтеле*) тощо [76, арк. 8].

«Правильно виражати і сильно впливати – два полюси риторичного мистецтва» [29, с. 111], – під словом «правильно» І. Бондаревська розуміє «переконливо», «зрозуміло», а не логічно вивірено. Тому цілком зрозуміло, що риторика творить смисловий простір тексту, спираючись на фантазію, уяву, непередбачувану конотацію. Ось, до прикладу, письменник вводить у текст образ Вавилона, схарактеризований як «градъ всѧкого нечѣстїа» [76, арк. 8]. Через нього пройшов молодший син. Зрозуміло, це авторська вигадка, ефектом якої мав би бути подив слухача, заклик до аналізу та переосмислення. Слід звернути увагу на передкульмінаційний момент притчі – остаточний духовний і, зрештою, матеріальний занепад сина, який мусив пасти свині. Цікавим є символічне значення цих тварин: «Свинїа же наричѣтъсѧ грѣхѡмъ помысли» [76, арк. 8]. Можливо, це авторська алюзія до духовної «неохайності». Казнодія повсякчас застосовує паралелізм: гріхолюбство – «свинское житїе тоу дхѣ бѣгъ не пребываетъ» [76, арк. 8 зв.]. Кирило Транквіліон Ставровецький вдається до опису життя свійських тварин, з яким порівнює життя грішника.

За свідченням К. Бломберга, у філософському розумінні притчі, подібно до метафор, є «перформативні», а не «пропозиційні», тобто не передають інформації, а здійснюють певний акт: обіцяють, попереджають, передають дар або закликають до чогось [27, с. 145]. Власне в цьому уривку йдеться про застереження казнодії не опускатись і не ставати рабом гріха,

оскільки «сѣтъ рабы єго; творѣи грѣхъ, ракъ грѣхѹ єсѣтъ...» [76, арк. 8 зв.]. Тут вибудовується сюжетний ланцюжок: гріх передає раба дияволу, той – до геєни, далі – муки і смерть вічна для тих, хто не покався. Кінцевою метою проповідника було закликати парафіянина не тільки усвідомити свою гріховність, але й позбутися її та покаятися.

Серед можливих тлумачень аналізованого сюжету науковці пропонують таке: блудний син мав можливість покаятися і повернутися додому, так само грішники можуть сповідувати свої гріхи і з покайням звернуся до Бога [27, с. 186]. Саме тому сюжетні лінії знов-таки зводяться до каяття блудного сина. Вартим уваги є його монолог, який у Євангелії передається діалогом. У ньому можемо побачити використання метонімії – звернення до фізіологічного батька, який водночас виступає Богом-Отцем. Символізмом, який є однією з засадничих рис бароко, наскрізь пронизана аналізована проповідь. Закінчується перша частина поясненням категорій сина, раба та наймита. Саме «сїѡвѣство, наѣмницѣство ѿ ракъство» [76, арк. 8], на переконання казної, спасуються і ввійдуть у Царство Небесне. «Наймитами» автор називає тих, хто готується до обряду хрещення, або тих, що служать Всевишньому; сином є кожний правовірний християнин, а рабом – той, хто «працює» під страхом «геєнъскимъ предѣлъ вѣдетъ на мѣчєніє» [76, арк. 9]. Завершується перша частина парафразом притчі про осяяння блудного сина і його інтенціями повернутися до батька й бути одним із його наймитів: «Тѣм же пойдѣ к нѣмѹ, ѿ рекѹ, ѡчє мой, сѣгрєшихъ на нѣо ѿ предѣ тобоѹ, о҃же нѣ сѣм достѡннѣ нарецисѣ сїѣ твоѣ; но сѣтвори мѣ яко єдиного ѡ наѣмникѣ твоѣхъ. ѿ сїѣ рѣкши вѣстѣвѣ ѿ шѣдѣ ко ѡцѹ своѣмѹ» [76, арк. 9 зв.]. У зазначеній інтерпретації алегоричного та символічного змісту цих слів ми можемо зрозуміти, що син є грішником, який кається і має намір стати наймитом (рабом Божим), батько ж – це Господь Бог, який «мнѡго мѣтивѣ, ѿ дольго терпѣливѣ» [76, арк. 9].

Притча, оповідка, байка як традиційні форми для словесної творчості Середньовіччя мають дуже схожу смислову структуру. Уже готове значення

перетворюється на подію в сприйнятті, інтенсифікується через життєву колізію, образність вислову [29, с. 118]. Таким чином, слухач міг співвіднести почуте з реаліями свого життя і, відповідно, зрозуміти моральну настанову. Тому проповідник доволі часто наводить приклади з сучасного йому життя. На зіставленні тих самих категорій, проте різних у часовому вимірі, відбувається засвоєння почутого.

Процес сприйняття тексту передбачає співвіднесеність у свідомості реципієнта двох планів: плану тексту-приймача та плану прецедентного тексту. Успішність такого процесу залежить від компетентності читача – ступеня володіння соціолектом, який у цьому випадку розглядають як корпус прецедентних текстів і правил їх аранжування [226, с. 84]. Отже, чим більше обізнаний читач із такими текстами, тим краще відбуватиметься процес сприйняття аналогічних текстів у майбутньому. Найімовірніше, написання «Євангелія Учительного» розраховувалося на досвідченого читача, оскільки казnodія часто посилається на біблійні тексти, цитує церковних авторитетів, використовує парафрази, алюзії, ремінісценції.

Третя частина проповіді називається «*Ѡ мѡрдїю Бжеемъ, ꙗко не гнѡшѡетсѧ грѣшныхъ, но самъ исхѡдитъ на стрѣтенїѣ, ꙗ на первѡу чѣть възводитъ*» та починається цитатою з Книги Йова: «*ꙗко мнѡгаѧ рѡдостъ бывѡетъ на нѣси аггѡмъ, Ѡ єдинѡмъ грѣшницѣ кѡущимъсѧ; аще же толика бывѡетъ рѡдостъ Ѡ єдинѡмъ; ты же ми помысли, егда мнѡзи прїйдѡтъ ꙗковѡу рѡдостъ сътворѡтъ Бгъ ѡцѣу своѣмъ; ꙗ аггѡмъ єго*» [76, арк. 9 зв.], що є своєрідним зачином, епіграфом, який містить тему другої частини. Ключовим словом тут виступає слово «*кѡущимъсѧ*». У поданому нижче коментарі проповідник виділяє засадничі духовні категорії Всевишнього: милосердя й безмежну любов до розкаяної людини. Саме цей мотив є одним із найголовніших і в проповіді про блудного сина. Каяття розглядається в авторський перцепції як символ перемоги світлих сил над темними: «*Бгъсѡве же рѡдѡютъ. ꙗ бо тѡчїю помыслитъ грѣшникъ, възстѡти ѡ грѣхѡпадѣнїѧ ꙗ ѡбратїтисѧ на покажнїѣ*» [76, арк. 9 зв.].

Учені вбачають у притчі двоступеневу структуру: означник першого ступеня слугує означуванням для другого ступеня. На нижньому рівні ведеться оповідь про події, які відбулись у сфері «низького», звичайного життя. Ця оповідь слугує означником для означуваного верхнього рівня – подій чи фактів, структурно подібних і описаних у тексті, проте характерних для сфери Бога. Цей нижній поверх створює основу для тлумачення притчі [97, с. 49]. Така модель пасує і для досліджуваного нами казання: Кирило Транквіліон Старовецький оповідає про суто духовні категорії (означуване), описуючи чесноти Бога, підставою для чого є текст притчі (означник). Чимало уваги приділяється каяттю блудного сина, коли він визнає свою провину і просить батька прийняти його. Особливо автор наголошує на милості й великодушності отця (Бога), який, незважаючи на відступ сина свого, вибачає йому і приймає його назад.

Аналізуючи жанрові особливості притчі, деякі дослідники виділяють її дидактичність, яка характеризується двома рисами, – цікавістю й «корисністю» [170, с. 111–112]. На другому ступені тлумачення притчі це досягається як дискурсивним розгортанням образів початкового тексту, так і його деталізацією, що розширює інтерпретативну базу. Так, раби, яких покликав батько, символізують священиків, які «*слѣжащій ємоу при Ѡлтарю, и ѡходящій в заповѣдѣхъ єго всегда*» [76, арк. 10]. Одяг для блудного сина – це євангельські заповіді, метою яких було просвітити й оновити його завдяки покаяттю та сповіді. Перстень – це дари Святого Духа, яких демони мали остерігатися, взуття – захист від отруйного змія. Через образ змія текст набуває додаткової інтертекстуальності. Б. Криса, досліджуючи явище інтертекстуальності в літературі, наголошує на тому, що барокова інтерпретація першоджерел, взаємодія між бароковими текстами надає літературним явищам інтертекстуальності тих особливих вимірів, які центральною проблемою бароко роблять проблему розуміння. Особливість барокової інтертекстуальності, на думку дослідниці, виявляється в її своєрідній незворотності, – тобто пошуки джерел літературного твору не

руйнують його єдності, а, навпаки, скріплюють із перспективи нової інтерпретації вічних проблем [90, с. 6]. Проблема гріхопадіння, втрата образу Божого, а разом із тим безсмертя є тією тематично єднальною ланкою, яка спостерігається в побудові тексту проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького.

Найбільш важливим, на нашу думку, є образ теляти (як символ жертовності), яке Отець просить заколоти з нагоди повернення свого сина. Угодоване теля, «*иже не понѣтъ ѿга грѣхѣвнаго*» [76, арк. 9], ототожнюється в проповіді з Ісусом Христом, якого Бог Отець приніс у жертву за спокуту первородного гріха, вчиненого Адамом та Євою: «*Сего заколѣте, иже не прѣрѣкаѣтъ вѣдѣшимъ сѣго на крѣдѣ смѣртѣ, но волю иде оумрѣти даже закланъныхъ грѣхѣомъ оживитъ; ѿбо той владѣетъ смѣртїю и животѣмъ...*» [76, арк. 9 зв.]. Вартою уваги є фраза проповідника: «*Синъ мой сый мѣртвъ бѣ и оживѣ, зыгнѣвъ бѣ и обврѣтѣсѣ въ животъ вѣчный*» [76, арк. 10 зв.]. Йй, з нашої точки зору, притаманні риси інтертекстуальності: завдяки знакам-образам «Отець» і «Син» відбувається паралелізація двох сенсів, які проповідник мав донести до слухача: з одного боку, блудний син уособлює Сина Божого, який помер на хресті й потім воскрес, з другого, – відлучення Сина від Отця (або духовну смерть) та його повернення і покаяння (воскресіння). Інтертекстуальні порівняння та тропи, за словами Н. Фатеевої, можуть вибудовуватись у ланцюжок, визначаючи розвиток нового тексту, або ставати метатекстом відносно тексту, в якому початково було використано порівняння [209, с. 151]. Завдяки зазначеним порівнянням постає новий текст-звернення до «гріхолюбців», у якому письменник закликає не кидати себе «*въ ровъ геенъскій*» [76, арк. 10 зв.] та обіцяє вічне життя в Царстві Небесному. Казнодія не оминає увагою і священників, закликаючи їх бути поблажливими до грішників, які прийшли покаятися. Задля піднесення ролі кожного, хто згрішив і покався, автор пропонує замальовку-фантазію того, що мало б відбуватися в цей час у церкві: «*въ пришествїе же влоуднаго сїа, начїаша веселїтисѣ*

Старовецький майстерно інтерпретував уривок розмови головних персонажів. Саму розмову в Євангелії передано коротким реченням: «Он же рече ѿмѣ, члдо, ты всегда со мною еси, и вса моя твоа сѣть. Възвеселити же са и възрадовати подобаше, яко братъ твой мѣтъвѣ еѣ, и оживе, [и изгнѣвъ еѣ], и обрѣтесѣ» [76, арк. 12]. Утім проповідник виголошує казання, розширюючи сюжет за рахунок розлогих описів природи, філософських відступів та нагромадження риторичних запитань і цитат із Євангелія від Матвія («Кто же видѣвъ мѣтва ѿживша, и не радѣетсѣ, и егда погнѣшее ѿвръщетсѣ» [76, арк. 12]) та з псалмів («блжени имъ же ѿпѣстишасѣ беззаконїа и грѣси многы» [76, арк. 12]).

Закінчується друга частина гомілії словами старшого сина, який возвеличує Отця (Всевишнього) і дякує йому за милосердя та благодать.

Як уже зазначалося, саме повчання автор виніс в окремий розділ, що має назву «Нравооученїе ѿ снхъ иже довероволне ѿдалашасѣ ѿ прѣтыхъ тайнъ, да тоѣиу грѣху творѣтъ и ѿповѣючи на мѣтъ вѣѣ, безъ боѣзни грѣшатъ и покаѣнїе свое до ѿтра и до старости ѿлагаютъ» [76, арк. 16]. Виходячи з розуміння проповіді як благословення на спасіння, живого свідчення про спасіння людини та засоби досягнення його, гомілету, на думку вчених, бачили разом з тим близькість ораторського мистецтва та проповідництва в їхній здатності емоційно впливати на слухача, спонукати до вчинення добра [167, с. 125]. Пробудження найкращих духовних рис найвиразніше виявляється саме в останньому розділі. Для більшої емоційності Кирило Транквіліон Ставровецький уживає звертання викривального, навіть дошкульного характеру: «грѣхотворци», «сѣтныи члче», «неблгодарный члче», «нерозсѣдный», «грѣхотворцы» тощо. Як уже зазначалося, сила впливу пастирського слова великою мірою залежала від особистості казної — від його пастирської ревності, побожності і, що не менш важливо, знання своїх парафіян [167, с. 125]. Завдяки характеру та наголосам, зробленим автором, ми довідуємося про актуальні духовні проблеми, з якими мусив боротися українець

барокової доби. Зокрема, Кирило Транквіліон Ставровецький закидає своїм парафіянам відсутність доброти, розпусти, невдячності, переступ законів Божих, убивства і, звичайно, небажання покаятися. Не уривається тут і тематична лінія з притчовим сюжетом: проповідник порівнюється з отцем, який готовий, незважаючи ні на що, прийняти свого сина; парафіянин натомість ототожнюється з блудним сином, змушеним покаятися: «Но познайте сіа вы ѿ грѣхоловци, яко Бгъ васъ съ кротостію призываетъ самъ собою, и презъ аггѣ свои, и проповѣдзники слова є, да прійдете въ покаініе истинное» [76, арк. 12 – 12 зв.]. Найпоширенішими стилістичними фігурами в повчанні є численні порівняння й гіперболи, які виконують функцію психологічного тиску, залякування, особливо це стосується змалювання грішника, який не хоче каятись («И грѣхами твоими оуѣха твои затыкаешъ, яко аспідъ глѣхѣи», «Бѣжишъ въ погнѣель вѣчнѣю, яко нерозѣмный слѣпецъ, спѣшишъ въ рѣ геєнзскій» [76, арк. 12 зв.]). Проповідник, спираючись на тогочасні уявлення про пекло, підступність і спокуси диявола, намовляє слухача повернутися на праведний шлях, адже Бог є милосердним: «Вѣмъ яко мѣтивъ єсть Бгъ грѣшномѣ» [76, арк. 13] – застерігає від скоєння гріхів, знаючи про милість Божу. Подібний гріх, на думку казнодії, є найгіршим з усіх.

Одним із завдань «Євангелія Учительного» була також боротьба з протестантизмом; не випадково автор називає його прибічників учнями диявола, які, покладаючись на милість Божу, грішать: «...тѣмъ діаволъ тако оучитъ, и оученици єго аріане, понѣрзци, и калѣбновы оученицы, ибо тыи нѣ єдино запрещеніе и нѣ покѣты єпѣтемі не дають за грѣхъ» і, що найважливіше для Кирила Транквіліона Ставровецького, «...исповѣданія истиннаго нѣ мають...» [76, арк. 13]. На нашу думку, сповідь стає тематичним ґрунтом, з якого вибудовується повчання. Казнодія вводить в опозицію церковні традиції, показуючи вигоди православного таїнства сповіді для вірян. Гріх асоціюється зі змієм-спокусником із райського саду. Автор просить слухачів не зволікати

з покаянням, пам'ятаючи про неминучість і безсилля людини перед волею Божою: «Всего ради мѣю васъ, ѿ грѣхоловци, зде познѣйте хитрое вѣсѣвское лѣщеніе, и сіе вѣдѣще скоро вѣжѣте ѿ свѣта єго лѣкаваго, и ловленіа: нѣмѣ приходѣте къ покаінію, наоутрѣ же не ѿлагайте, невѣси бо что тебѣ наоутрѣ слѣдитсѣ или к вечерѣ, може та внезапно постигнѣти всегубительство» [76, арк. 13 зв.]. Кирило Транквіліон Староврецький – майстер гіперболізації та сильної емоційної персвазії, яка межує з залякуванням. Образно і яскраво зображений грішник на смертному ложі, а також усі муки, які чекатимуть на нього, якщо вчасно не покається: «...и ѿчи твои на высоту поднесешъ; но и тоу паче сихъ страшнѣйшаа ѿзришъ надъ собою сѣдоу правосѣданіа и неоумолимого, а ѿны ѿ тебе ѿчи свои ѿвращаетъ, и агглы єго наготѣ твое рѣгаютъсѣ. тогда ѿбѣишъсѣ зѣло и начнешъ грѣко рѣдати срамоты твои, и вѣмъ ꙗко ѿстидишъсѣ славы лица єго; и ѿчи твои испѣстишъ надолъ; ѿвы мнѣ, но и зде ѿзришъ страшноє мѣсто геєны, ровъ дна недосагненого, въ немъ ѿгнь горитъ неоугасимы иже грѣшниковъ палитъ, ...идеже чрѣвъ и скрѣжетъ зѣбный, и тма непрѣсвѣтимаа» [76, арк. 14]. Закінчується проповідь прямим зверненням до слухача, закликом прийти сповідатись і щиро зізнатись у своїх провинах та гріхах, а також покаянною молитвою, яка, ймовірно, могла зійти за взірць для вірян.

Порівнюючи три частини проповіді, ми дійшли висновку, що автор по-різному розставляє смислові акценти в кожній із них. В основу написання проповіді покладено євангельську притчу про блудного сина. У першій частині здійснено залик до слухача усвідомити свою духовну недосконалість, гріховність кожного християнина, а отже, покаятися. Головна ідея другої частини – наголосити на чеснотах Всевишнього, особливо на його незвичайному милосерді. Третя частина є своєрідним тематичним підсумком, кінцева мета якого – спонукати православного слухача до одного з основних церковних таїнств – сповіді. Отже, інтерпретуючи алегоричний та символічний зміст біблійної притчі, Кирило

Транквіліон Ставровецький розширив систему персонажів та збагатив ідейно-тематичне тло євангельського сюжету релігійним дидактизмом.

Висновки до розділу 2

Євангеліє учительне як жанр не лише має давню історію, але й відзначається своїм впливом на українську писемність упродовж кількох століть. Навернення Русі на християнство спричинило переосмислення візантійської культури та, передусім, її літературних пам'яток. Ідеться не лише про переклади, перекази творів, а й про оригінальні зразки певних жанрів, зокрема церковні проповіді, повчання, коментарі, а ширше – форми тлумачення Святого Письма.

До найвизначніших жанрових рис, якими характеризувались учительні євангелія, належать: чітка систематичність і традиційність структури; календарна схема церковного року, яка слугувала підставою для структурного впорядкування; сталість джерельної бази, що спричинила змістову схожість творів і вплинула на форму повчань, яка практично до початку XVII століття залишалася консервативно-традиційною, типологічно близькою до візантійської проповіді.

Пробудження та подальший розквіт проповідницької літератури припадає на XVII століття – час загострення соціально-культурної ситуації, зумовленої насамперед Люблінською та Берестейською уніями. Православна церква мусила себе захищати. І дуже часто вона це робила, вдаючись до засобів суперників.

У цей час суттєво змінюється підхід до інтерпретації Святого Письма, оскільки воно було джерелом для аргументації в релігійних суперечках. У цю пору літературною нормою для полемістів стає точне цитування Біблії та посилення на неї.

Проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького є екзегетичними гоміліями. Проте письменник виходить за межі традиційного викладу

постилл – церковних проповідей, які виголошувалися безпосередньо після прочитання на літургії перикопи.

Характерною особливістю проповідницького дискурсу Кирила Транквіліона Ставровецького є те, що він уміщує на початку проповіді євангельський уривок, який потім розгортає на початку кожної тематичної одиниці книги. Найчастіше проповідь складається з трьох уривків, одним із яких є «повчання». Біблія становить ґрунт, на який спирається дидактичний дискурс, а євангельські сюжети заковані під відповідними ключовими словами.

Найпоширенішими художніми засобами є риторичні звертання. Як ми могли переконатись, основне завдання, яке ставив собі проповідник, – морально повчати, тож не дарма повчання автор виносить навіть в окрему частину. Тому всім творам властиві висока емоційність та психологізм, які виконують функцію залякування й заклику до дії. Автор досягає цього ефекту завдяки сильній аргументації та посиленням на церковні авторитети.

Використання жанру притчі та майстерна інтерпретація її символічного й алегоричного змісту дали змогу Кирилові Транквіліону Ставровецькому розширити систему персонажів і збагатити ідейно-тематичне тло євангельського сюжету релігійним повчанням.

Збірка «Євангеліє Учительне» Кирила Транквіліона Ставровецького, з одного боку, продовжує візантійську традицію в проповіді, а з другого, – дає нові зразки риторичної проповіді, віддзеркалюючи перехідний стан між гомілійним проповідництвом Ренесансу і казаннями бароко. Крім того, тексти, які входять до її складу, містять ознаки як гомілій, так і тематичних казань. Таким чином, ми помітили зміну акцентів у самому розумінні та призначенні проповіді: від орієнтації на підготовленого, освіченого, майже «ідеального» адресата – до спільноти з різним ступенем богословської підготовки.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [9].

РОЗДІЛ 3

ТЛУМАЧЕННЯ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ СЮЖЕТІВ У ПРОПОВІДЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО («ВЇНЕЦЬ ХРИСТОВ»)

3.1. Теорія казання в українській літературі другої половини XVII століття

Автори наукових розвідок з історії української проповіді одноставні в поглядах стосовно відсутності гомілетики як науки на українських землях до другої половини XVII століття. Такої точки зору дотримувались архієпископ Антоній [15, с. 367–368], Ф. Терновський [208, с. 118–120], М. Петров [161, с. 86], М. Никольський та ін.

Казання – це урочиста промова на обрану тему, яка розвивається протягом усієї проповіді. Тема береться з певної галузі релігії або Святого Письма. Казання становить закінчену цілість, що складається з кількох частин. У написанні казання проповідник звертається до церковних джерел, Біблії та традицій.

Казання відрізняється від гомілії монотематизмом, воно є більш незалежним від євангельської перикопи та містить матеріал з інших джерел проповідництва. Диференційною рисою казання є насиченість аргументами з різних джерел, гомілія ж спирається тільки на євангельську перикопу [258].

Протягом доби бароко відбулася переоцінка ролі проповідництва, яке тоді зазнало стрімкого розвитку чи не в усіх європейських країнах. Польські дослідники зазначають, що для барокового казання була характерна відмова від обов'язкових за доби Ренесансу суворих норм і канонів. Це виявилось у використанні й часом навіть надуживанні алегоріями та символами. За словами ксьондза К. Пануся, звернення до подібних художніх засобів стало

причиною алегоризації слів Святого Письма, завдяки чому можна було «розгорнути» цілу проповідь, використавши одне будь-яке слово, вирване з контексту біблійної перикопи. Це, на думку науковця, давало широкі можливості для вільної, нічим не контрольованої уяви автора [255, с. 243]. Казнодія прагнув не тільки вразити слухача своїми винятковими знаннями Біблії, але також продемонструвати свою ерудицію в інших галузях наук, серед яких, наприклад, антична культура, загальна історія, природознавство тощо. Усе це привело до зміни підходу в трактуванні Святого Письма.

Не менш важливим виявилось застосування проповідниками у своїх творах великої кількості байок, анекдотів і різних оповідань. Усе це надавало проповіді веселого чи навіть жартівливого тону [255, с. 244–245]. Проте найбільшої уваги, на нашу думку, заслуговують особливості змалювання образів у барокових проповідях, оскільки поряд з основними з'являються другорядні персонажі, деталі, доповнення, уточнення. Це, за словами К. Пануся, дещо ускладнює розуміння основної думки сказаного, «прозорість концепції», натомість з'являється ефект «казковості» й «кольоровості» проповіді [255, с. 245]. Нерідко казнодії зверталися до оздоблення творів. Як зазначено вище, головне завдання проповідника полягало в тому, щоб вразити, захопити увагу слухача, наблизити його до Бога. Приміром, німецький проповідник І. Ертл наполягав, що «...казнодія мусить показувати душу, а не продавати слова» [255, с. 245].

Мова казань була простою і зрозумілою для кожного. Залучення гумору, іронії, сатири – усе це, що не вміщувалося в канони римської класики складання промов і середньовічного красномовства, було типовим для проповідництва бароко.

Учені виділяють два періоди польського барокового проповідництва. Перший період припадає на 1620–1655 рр., характеризувався багатством думки та форм зовнішнього вираження (Константи Ширвід, Ян Яхнович, Якуб Ольшевський). Другий період припадає на другу половину XVII століття. Казання того часу будувалися відповідно до засад шкільної

риторики, в яких форма домінувала над змістом (Александр Лоренцович, Томаш Млодзяновський, Войцех Тильковський) [240, с. 275].

Розвиток проповідництва в Україні другої половини XVII століття тісно пов'язаний зі школою. Підручники Києво-Могилянської колегії з риторики спиралися на античну теорію красномовства, розроблену Аристотелем, Цицероном, Квінтіліаном. Один із найперших курсів риторики «*Orator Mohileanus Marci Jullii Ciceronis apparatissimis partitionibus excultus*», прочитаний у 1635/36 навчальному році, належить Йосипу Кононовичу-Горбацькому. Він дає рекомендації й відповідний ілюстративний матеріал для написання промов.

З 30-х рр. XVII століття у бібліотеці Києво-Могилянської колегії починають з'являтися риторики з інших міст, переважно польських. Серед них «*Rhetorica*» Адама Ромерія (1633), анонімна «*Rhetorica politica*» (1652), «*Tullius latinopolonus ad normam quam princeps eloquentia Romanae in suo oratore suis sequacibus proponit ad usum Sarmaticae iuventui anno perorantis in carne Sapientiae*» (1659) та ін. Деякі з цих праць мали розділ, присвячений церковному красномовству, таким прикладом може слугувати доробок Георга Бекнера «*Elbingensis orator extemporanens seu artis oratoriae breviarum bipartitum cuius pars prior praecepta continet generalia posterior praxin in specie estendit*». Перша частина роботи містила загальні настанови, а друга – демонструвала практичне їх застосування [191, с. 138].

У Київській колегії стали з'являтися і теоретичні праці з гомілетики. Це були або окремі зауваги в риториках, або цілі гомілетичні трактати [162, с. 91].

З огляду на те, що Антоній Радивиловський був вихованцем Києво-Могилянської колегії, вважаємо за доцільне подати інформацію про основні риторичні засади, які викладалися в колегії і згодом лягли в основу проповідей цього автора.

Як ми вже зазначали, у риториках Києво-Могилянської колегії священні промови поділялися на чотири роди: пояснювальні (панегіричні),

дорадчі, судові та учительні. Деякі дослідники налічували лише три типи: пояснювальні, дорадчі та судові, відносячи учительний рід до дорадчого. Крім цього, виділяли ще мішану проповідь, яка складалася з поєднання пояснювальної та дорадчої [162, с. 96].

Пояснювальна, або панегірична, проповідь створювалася з метою прославити якого-небудь святого чи нове положення (*status novi*), місцеве свято або померлого чи яку-небудь іншу постать, яка заслужила на почесі.

Дорадча, або учительна, або моральна, проповідь ґрунтувалася на прославленні певної чесноти, ішлося про винагороду за чесноту, покарання за злочин, про милість Божу. До такої промови пропонувалося додавати моральний доказ чи моральний додаток.

У мішаній проповіді матеріал укладався таким чином, щоб наприкінці тексту вивести правило християнської моралі. Що ж до судової проповіді, то, як зазначає М. Петров, «проповіді судового типу майже не зустрічаємо, тому найкращим поділом вважаємо на пояснювальну або панегіричну та дорадчу чи повчальну» [162, с. 96].

У ході укладання пояснювальної, або панегіричної, проповіді з Євангелія, чи з апостольського послання, чи з життя святого, чи з хвалебних діянь брали тільки один пункт, відповідно до якого мала формулюватися тема, узятая з якого-небудь місця Нового чи Старого Завіту.

Викладачі Києво-Могилянської колегії з більше ніж ста варіантів написання проповідей користувалися в основному 12 способами. Принаймні таку кількість виділив М. Петров. За першим варіантом проповідник мав сам визначитися з темою, а потім «розгорнути» матеріал, шукаючи підтвердження своїх роздумів у Святому Письмі. Така проповідь складалася зі вступу, основної частини, доказу та заключної частини. Другий спосіб мав на меті розтлумачити окремі слова теми. За третього способу основну думку проповіді обов'язково слід було подати через алегорію. Четвертий спосіб передбачав наявність тези або загального тексту, після прочитання якого пропонувалася гіпотеза як частина тексту. Якщо проповідник укладав

проповідь, дотримуючись п'ятого способу, то Євангеліє тлумачилося через гомілію. Така проповідь складалася з трьох частин: вступу, який налаштовував парафіян на слухання, власне повчання, у якому було дослівне пояснення укладу життя та виправлення поведінки, і підсумку того, про що йшлося в Євангелії [162, с. 97–98]. За шостим способом, проповідь поділялася на дві частини: спочатку пояснювалася перша, потім, відповідно, друга. Сьомий спосіб передбачав виведення моральних засад шляхом протиставлення думок і тез. Восьмий спосіб ґрунтувався на аналізі певної притчі, зумовленому метою, потім казnodія мав сам укласти щось на кшталт притчі, яка передбачала моральні настанови. Згідно з дев'ятим способом, проповідник мав укласти казання у вигляді діалогу осіб, проте так, щоб ця розмова не була занадто довгою [162, с. 98]. У десятому способі пропонувалося тлумачити окремо думки, які супроводжувалися б коментарями чи доказами з різних літературних джерел [162, с. 98–99]. Якщо проповідник звертався до одинадцятого способу укладення казання, він поділяв твір на такі частини: у вступі повинні були прославлятися слово або вчинок, в основній же частині аналізувалося це слово (вчинок). Ця частина могла доповнюватися наведенням причин, прикладів, порівнянь чи, навпаки, протиставлень, доказів. Закінчувалася проповідь підсумком. І нарешті, дванадцятий спосіб вимагав, щоб побудова проповіді спиралася на силогізми або змалювання обставин, причин чи певних подій у Святому Письмі [162, с. 99–100].

Деякі правила з запропонованих настанов можна побачити в «Науці» Іоанікія Галятовського. У 1660 році у Києві до видання «Ключа розуміння» автор додав гомілетичні повчання «Наука, альбо Спосіб зложення казання» [24, с. 21]. Цей посібник був настільки популярним, що витримав іще кілька видань: у 1663 році – друге, у 1665 році – третє (обидва надруковано у Львові). Відразу робота набула великої популярності, оскільки, по суті, це був перший україномовний підручник із гомілетики. Дослідники по-різному оцінюють працю І. Галятовського. Архієпископ Антоній у «Науці...» не

бачив жодної користі для православ'я [63, с. 3, 88–89, 391]. М. Сумцов заявляв, що ця праця зміцнила схоластичне проповідництво [192, с. 13], затримавши розвиток казnodійських традицій в Україні. К. Харлампович, В. Крекотень, В. Шевчук та інші позитивно оцінили роботу Іоанікія Галятовського.

«Науку» можна поділити на п'ять частин. Перші три мають теоретичний характер. У них автор розповідає про суто «технічні» принципи побудови проповіді. Четверта і п'ята частини – прикладні. У них казnodія наводить конкретні приклади готових проповідей, які можуть послугувати ґрунтом для написання нових текстів.

На початку твору гомілет підкреслює необхідність підпорядкувати всі частини одній темі. Далі Іоанікій Галятовський послідовно перелічує складові частини проповіді: ексордіум (вступ), нарація (основна частина), конклюдія (заклучна частина). Автор наводить приклади зі своїх проповідей як зразки для майбутніх проповідників.

Найцікавіше те, що, даючи академічні поради, зокрема про дотримання теми протягом усієї проповіді, автор ніби «оздоблює» свої вказівки, застосовуючи порівняння: «Бо кгда би обіцяв будовничий якому кролеві, цареві, монарсі виставити коштовний палац, а по тім би виставив браму альбо інший будинок, розгнівав би ся той монарха на будовничого і мів би його за простака. Так і казnodія, кгда що обіцуєт людем показати, а по тім того не покажет, не мило тоє людем будет, і жадної мудрості йому не припишуть» [63]. Далі Іоанікій Галятовський детальніше зупиняється на характеристиці кожної з частин проповіді. Коли йдеться про ексордіум, то гомілет пропонує проповідникові йти двома шляхами: або посилатися на тему, або почати з посилання на приклад (особу чи вчинок). Автор зауважує, що тема може послугувати для написання кількох проповідей: «Належить відати, же з єдної теми можуть рознії двоє альбо троє бити казання; знайдеш в моім “Ключі” такую тему: “Ищѣте прежде царствія божія и правди єго, и сія вся приложатся вам” [Мт. 6: 33]. З тоєї теми я двоє казання рознії учинив-єм;

єдно на святого Николая, в котором наврація учить, же розними способами люде неба доступують, квалтом поривають, купують, випрошують, знаходять; з тоєї ж теми друге казанне в неділю третюю по сошествіи Святого Духа учинив-єм, кде наврація учить, же царством небесним називається Христос, наука Христова, віра християнская, церков святая, которого царства небесного маємо шукати; учинив-єм я двоє казання і на обрізаніє Христова з єдної теми: в первом казанні наврація показує імена, которими ся Христос називає, в казанні втором наврація показує імена, которими ся збавленне наше називає» [63, с. 110]. Автор дає досить багато варіантів, як заохотити парафіянина слухати проповідь: в ексордіумі вдаватися до самоприниження, тлумачити дні, імена, вчинки святого з метою застереження (залякування) від недотримання благочестя або, навпаки, прославляти чесноти чи навіть пообіцяти почути про щось зовсім негадане і неочікуване. Не забуває Іоаникій Галятовський і про «запасні варіанти» для майбутнього казної: «Если в котором часі притрафиться великая і пильная потреба повідати казанне, а не можеш знайти теми в Письмі Святом, в Біблії, на той час можеш взяти тему з святого отця якого, учителя церковного, альбо з тропаря, альбо з кондака, альбо з стихири, альбо з сідальні, альбо з антифона, альбо з догмата, альбо з іншого гімну церковного, і ведлуг тоєї теми казанне повідати» [63, с. 17]. Автор підкреслює необхідність зрозумілості, ясності проповіді для слухача, а також, незважаючи на розмаїття варіантів і порад побудови проповіді, наголошує на дотриманні науки Христової. Тобто Святе Письмо, за словами проповідника, завжди має бути джерелом для написання казання. Щодо основної частини, то, беручи за приклад свою проповідь на Воскресіння Христове, гомілет радить поділити нарацію на частини: «Тую тему я в наврації розділив-єм, і кождою часть особно повідав-єм» [63, с. 21].

Конклюдію Іоаникій Галятовський радить закінчувати запрошенням на наступну проповідь або залякуванням, якби хтось вигдавав не прийти. Як варіант – можна заінтригувати парафіян, обіцяючи розповісти щось цікаве.

Другу частину «Науки» присвячено казанню на похорон. Автор, поділяючи текст на ексордіум, нарацію й конклюдію, дає практичні вказівки стосовно композиції кожної з частин, художнього забарвлення тексту, його джерел, мовних зворотів.

Якщо аналізувати «Науку» з боку описової риторики, то, за словами польської дослідниці М. Кучинської, Іоанікій Ґалятовський поєднав виклад методики риторичного винаходу з композицією, що було в той час дуже популярним [248, с. 86].

Підсумовуючи, можна сказати, що у трактаті відчувається вплив польської школи ораторського мистецтва. Автор запропонував певний шаблон, завдяки якому молодий проповідник зможе обрати тему, вибудувати композицію, «прикрасити» твір завдяки концептам. Маючи за взірць твори польських схоластичних казnodіїв, Іоанікій Ґалятовський намагався захопити увагу якомога більшої кількості парафіян, часто парадоксальними способами.

У вітчизняних і закордонних розвідках можемо знайти чимало суперечливих думок щодо літературної вартості «Науки» Іоанікія Ґалятовського, втім, попри деякі недоліки праці, його робота, безперечно, стала фундаментом для розвитку проповіді як жанру. Підтвердження цієї тези знаходимо у К. Біди, який відзначив: «З самих проповідей Ґалятовського, як і з творів його сучасника Антонія Радивиловського, прозирає інший дух, новий тип гомілетичного жанру. Приймавши чужу форму і чужі літературні принципи, український проповідник старається сполучити цю форму зі своїм змістом в органічну цілісність. Але не завжди йому це вдається. Ідучи за новими правилами гомілетичної науки, горливо плеканої у Києво-Могилянській Академії, він творить інший тип проповіді...» [24, с. 53].

Згідно з дослідженнями М. Марковського, Антоній Радивиловський складав збірку «Вінець Христов» упродовж 1676–1683 рр. Деякі проповіді для неї він узяв з рукописного «Огородка», інші були написані безпосередньо

для «Вінця». Проте видати працю казнодія зміг тільки у 1688 році [120, с. 10]. В. Шевчук стверджує, що текст рукопису дещо різниться від надрукованого, при цьому не наводить ані пояснень, ані відповідних прикладів [231, с. 71].

На початку передмовної посвяти «Вінця» написано, ніби він публікується за згодою «великого господина Кира Іоакима Московского и всея Россіи и всѣх сѣверных стран патріарха», проте, за словами дослідників, це суперечить фактам. Патріарх мав право цензури на українські книги і позбавив лаврську типографію привілею вільного книгодрукування, але Антоній Радивилівський, як і інше духівництво, не поступився своїми переконаннями і видав збірку без згоди патріарха [120].

Щодо назви збірки, то М. Марковський наголошує, що, ймовірно, вона запозичена в польських проповідників. Дійсно, у Польщі вже з'явилися свої «вінці», а саме: «*Korona Akademiej Krakowskiej, abo kazanie na pogrzebie ... X. Jakuba Naymanowica ... Które miał ... w dzień S. Barbary, roku 1641. X*» Якуба Петровицького, «*Wieniec Niewiędnieiący Przeczystey P. Mariey: Zamykaiący w sobie Kazania Na wszystkie iey Święta doroczne*» Шимона Старовольського [120, с. 13].

«Вінець Христов» – збірка проповідей на недільні свята, присвячена царевичам Іоану, Петрові та цариці Софії. На початку збірки письменник дає досить розлогий коментар стосовно її назви, після чого переходить безпосередньо до присвяти. Серед царської родини казнодія найбільше звеличує постать цариці Софії, її чесноти, а особливо її премудрість. Автор рясно використовує засоби художньої образності, зокрема епітети, метафори, порівняння тощо. Антоній Радивилівський звертається до прийому самоприниження. Проповідник просить царицю прийняти, прочитати «не достóинъ сѣй трѣдѣ» та захистити його «ѡ всѣхнѣхъ злословїѣхъ безвѣднѣхъ» [16]. Перед змістом збірки автор робить вступне слово до православного читача. Проповіді написані «Начина́емъ чинѣ сказанїѧ Цр́ковнаго ѡ первѣ Сѣтѣхъ Великіѧ

Недѣли Пасхи» [16]. У збірці 115 проповідей на неділі та перехідні свята року. Проповіді подаються на кожну неділю, починаючи від Великодня й до Страсного тижня. Крім неділь, згрупованих у три цикли (великодній, по П'ятдесятниці та великоп'ясний), проповіді подаються на пов'язані з ними свята (Вознесіння, Понеділок Святого Духа та Велику П'ятницю). На кожну неділю пропонується по два варіанти проповідей, а на Вознесіння навіть три. Наприкінці книги надруковано ще по одній проповіді на неділі та перехідні свята.

Особливості художньої проповідницької інтерпретації євангельських сюжетів з'ясуємо на конкретних прикладах.

3.2. Алгоритм як спосіб розгортання євангельського матеріалу в казанні «СЛОВО Ї НА НЛЮ Ї ПО СОШЕСТВІН СЪАГШ ДХА»

Новий тип проповіді стрімко розвинувся завдяки курсу риторики, який викладали в стінах Києво-Могилянської академії. Українські вчителі та проповідники з метою ефективної боротьби проти католицького впливу мали опанувати чужі прийоми та методи й на їхньому ґрунті створити власні твори. Казнодії успішно впоралися з цим завданням, проте, за словами М. Марковського, «не дали нічого оригінального» [119, с. 52].

Дослідники не виключають, що українська проповідь XVII століття мала деяку штучну систематичність, адже була плодом шкільної освіти [208, с. 125–126].

Аналізована нами проповідь «СЛОВО Ї НА НЛЮ Ї ПО СОШЕСТВІН СЪАГШ ДХА» є тематичним казанням, у якому використано принципи впорядкування топічного казання, гомілії та проповіді, побудованої на основі алгорії. Тобто, з одного боку, тут є текстові уривки, розгорнуті через порівняння й топоси, а з другого боку, у смисловій структурі тексту яскраво прозирає євангельський сюжет.

В основі проповіді лежить євангельська оповідь про одне з чудес, зроблених Ісусом Христом. Проповідник узяв епіграф-цитату з Євангелія від Матвія: «Пришѣшѹ Ісѹ на онѣ полѣ въ странѣ Гергисинскѣ, срѣтѣста єгѡ двѣ вѣсна ѿ грѣвъ нсходѣща люта зѣла» [16, арк. 117 зв.]. Таким чином, епіграф указує на тему проповіді – оздоровлення біснуетих Христом. Крім того, епіграф і назва, на думку В. Лукіна, «становлять авторські знаки, що дають отримувачу шлях інтерпретації тексту» [111, с. 117]. За його ж словами, «епіграф може досить однозначно вказувати на основну тему і певною мірою на її рішення у тексті» [111, с. 117]. Отже, розпочавши свою проповідь із цитати зі Святого Письма, автор у такий спосіб підготував (налаштував) читача до вступу [6, с. 226].

В ексордіумі проповідник подає майже дослівний переказ історії зцілення мешканців Капернаума Сином Божим. У цьому парафразі автор наводить дві невеликі цитати євангеліста Матвія і пророка Ісаї. У лінгвістичній теорії побутує думка, ніби «цитата – це аномалія, яка блокує розвиток тексту. З позиції одержувача це значить, що читання-інтерпретація тексту наражається на невиразні, незрозумілі фрагменти тексту – і процес розуміння розгалужується» [111, с. 117]. У нашому випадку це не так. Навпаки, вводячи цитати, проповідник конкретизує зміст того, про що йтиметься в нарації. Цитатою з Євангелія від Матвія «Приведѡша къ немѹ вѣсны мнѡги и нзгна дѡхн словомъ, и всѧ болѧщїѧ нсцѣли» [16, арк. 133 зв.] письменник робить акцент на тому, що зцілення відбулося завдяки «слову»: «Да совѣдѣтсѧ речѣнное Ісаїемъ Пророкомъ: Той недѡги наша прїѧт, и болѣзни понесѣ...» [16, арк. 133 зв.] і підкреслює милосердя Христа Спасителя. Ексорідум казnodія закінчує черговим посиленням на євангелістів: «Пришѣшѹ Ісѹ, на онѣ полѣ въ странѣ Гергисинскѣ, срѣтѣста єгѡ двѣ вѣсна, ѿ грѣвъ нсходѣща, люта зѣла» [16, арк. 134] і трьома запитаннями, які водночас є темами-завданнями всієї проповіді:

«Иѣкъ вѣрзо сѣгоу сѣтъ дѣволъ на чѣвка; дѣл чогу вѣдѣчи в тѣхъ вѣснѣмыхъ мѣшкѣхъ въ гробѣхъ, и что сѣ чрезъ нѣхъ выражаѣтъ, ѡ томъ сѣе словѣ вѣдѣтъ» [16, арк. 134].

Із цього випливає, що нарацію можна поділити на три частини. Перша розпочинається з перестороги про небезпеку бути біснுவатим, оскільки, за словами казної, «в котóрогѡ чѣвка Гѣъ Бѣъ зъ непонѣты намъ свои сѣдѣвъ Бѣенѣхъ, допѣдаѣтъ войти вѣсѡмъ, въ томъ жѣнчѣ великое свое на нѣмъ выконывѣмъ ѡкрѣтенство» [16, арк. 134]. Жорстокість, за словами автора, виявляється не тільки у психічному стані біснуватих, але й у їхньому фізичному здоров'ї: «Чи не досытъ же бы сѣмъ былъ въ томъ сѣдинѡмъ сѣгоу и ѡкрѣтѣствѡ свое на чѣвцѣ выразити! не досытъ: бо же бы сѣ ещѣ значнѣй сѣгоу и ѡкрѣтѣствѡ сѣгѡ ѡказѣмъ на чѣвѣкомъ, кѣмѣнѣемъ сѣгѡ дѣнь и нѡщъ толкѣ...» [16, арк. 134]. Письменник висловлює власне припущення, керуючись посиланнями на євангелістів Марка та Матвія [6, с. 226].

Імовірно, з метою більшого впливу на аудиторію казної використовує характеристику, яку дав святий Петро дияволу, порівнявши його з левом. Петро говорить про хитрість диявола, котрий вистежує, вивчає «слабкі місця» людини («до ѡкогѡ грѣхѣ склонность») й у відповідний момент забирає у свою «держѣвѣ» [16, арк. 134 зв.].

У досліджуваній проповіді змінюється місце дії. Так, на початку все відбувається в Капернаумі, паралельно автор розповідає про зустріч Христа з біснуватими на землі Гергесинській.

Продовжуючи оповідати про небезпеку потрапити в пастку лева-диявола, Антоній Радивилівський переповідає притчу про сіяча в інтерпретації святого Августина, який порівнював людину з житом, що його диявол хоче «ѡжѣти, напередъ сѣгѡ рѣнѣмъ скѣми, гонѣнѣми, печальми и напѣстами з допѣщенѣ Бѣго трапитъ, и ѡными сѣгѡ ѡкѡ пшеницѣ кѣменѣмъ стѣраѣтъ» [16, арк. 134 зв.]. Можна дійти висновку, що письменник доволі часто використовує градацію з метою підсилити застереження для парафіян.

Закінчується перша частина нарації питанням: «Чтѡ єсть (прáвѣ) сѣ́сти якѡ пшѣ́ницѣ?» [16, арк. 134 зв.]. Казнодія припускає: як людина не може з'їсти хліб, перед тим не змоловши його, так і диявол не може нікого подолати, хіба завдавши скорботи, утисків і бід.

Другу частину нарації автор починає з риторичного питання: «Иле́ зась до тогѡ, дла́ чогѡ бы ді́аволи жили́ въ грѣ́вѣ?» [16, арк. 134 зв.]. Використання таких зворотів було характерне і для польської барокової проповіді, коли казнодія ставив питання, аби залучити слухача до екзегетичних розмірковувань. Використовуючи антитезу, автор намагається змалювати, чого слід чекати праведній людині після смерті («достѡ́ннѣ а́бѣ межи пахнѹ́чими лáски Бж́еи мешка́лѣ цвѣ́тами, сла́достями Са́краментѡвъ Бж́іихѹ́ пита́лѣ») [16, арк. 134–135 зв.], а чого – грішній («але́ же́бѣ якѡ о́умѣ́лый на дѣ́шѣ, въ те́мныхъ грѣ́бовискахъ зо́стаючі́ смра́домъ сѣ́ корми́лѣ») [16, арк. 135]. Проповідник говорить, що люди стають дияволами після смерті, і припускає, що дияволи стоять на перешкоді в спокуті гріхів. Роблять вони це вміло, стидаючи в скоєному чи застерігаючи щодо суворості священика. Найбільшого ж сорому людина може зазнати, наслідуючи найганебнішого з грішників у Святому Письмі. Для простоти викладу і для більшої зрозумілості автор переносить певні євангельські сюжети на сучасні йому реалії: «прихо́дѣчим до цр́кви, при кото́рой грѣ́бѣ звѣ́кли быва́ти, пѹ́ть загоро́жати, ѿ́ оны́ до неѣ́ не допѹ́щати; вѣ́даючи ѡ́ то́мѣ, же́ ѿ́ ме́жѣ найгрѣ́шнѣ́йшими́ лю́дьми мо́жетсѣ́ мно́гѡ зна́йти́ таки́хъ, кото́рыи бы прише́ли до цр́кви, ра́ди жа́ловали́ за грѣ́хѣ́ свои́...» [16, арк. 135].

У другій частині тексту проповідник продовжує тему спокути гріхів, наводячи як приклад сюжет про Юдину зраду Ісуса Христа. Через цю аналогію казнодія закликає парафіян сповідуватись, оскільки Христос щедрий і милосердний: «Тѹ́тѣ же́, Сла́вѣ́чѣ Правосла́внѣй, ѡ́бѣ́чте́ зо́лостѣ́ ді́авольскѹ́ю кѹ́ члѣ́вкѹ́; вѣ́даючи до́бре, же́ Х́ї Го́спітелѣ́ є́сть Ще́дрѣ́ и мѣ́тливѣ́ Го́дѣ́...» [16, арк. 135–136 зв.]. Деякі вчені стверджують, що, за алегоричного тлумачення, одним

і тим самим текстом проповідник міг користуватися з різною метою, зважаючи на те, як і коли алегорія могла спасти йому на думку [208]. Тут ми бачимо, як казнодія, чиє завдання полягало в тому, щоб настрахати парафіян і заохотити їх до сповіді, дозволяє собі трохи пофантазувати й виголошує ймовірний сценарій долі Юди, якби той вчасно покався.

Третю частину нарації письменник розпочинає зі згадки про поставлене в ексордіумі питання: що символізували біснுவаті в Євангелії? Автор відповідає, що це грішні люди, і доводить свою точку зору, посилаючись на євангелістів Луку й Матвія. На нашу думку, казнодія навмисне вводить цитати наприкінці казання. Як зазначає В. Лукін, коли фрагмент (у нашому випадку – попередні дві частини нарації) не може отримати достатньо вагомого мотивування з логіки оповіді, то він перетворюється на аномалію, яка змушує читача (слухача) шукати іншого пояснення, іншої логіки. Цей пошук скеровано поза текст, в інтертекстульний простір [111, с. 110]. Святий Лука пише: «ѿ рѣзѹ не ѡблѣчѣсѣѡ и въ храми не живѣѡше, но въ грѣбѣхѹ» [16, арк. 136 зв.], а Матвій, у свою чергу, говорить про надприродну силу біснуватих, звідки казнодія ставить риторичне питання: «Тѹтъ же ѡбѣѡжмѡ подобѣнство чѣлѣка въ смертѣлныхѹ грѣхѣхѹ знайдѣѡчѡгѡсѡ до ѡвогѡ вѣсно!» [16, арк. 136 зв.].

Розмірковуючи далі, проповідник знову звертається до тексту Євангелія і переповідає розмову Христа з біснуватим («ім'я мені легіон»). Автор наголошує на тому, що грішна людина, яка має «легіон» смертельних гріхів, «оголює» себе, позбавляє ласки Божої, так само як біснуватий позбавляє себе одягу [16, арк. 137]. Аналізуючи нарацію досліджуваної проповіді, ми могли побачити багато посилань на церковних авторитетів. Ті цитати, на нашу думку, виконують роль «метатекстових ниток» у творі, завдяки яким отримувач може орієнтуватись у просторі тексту, який містить багато «чужих голосів». Для автора використання подібних елементів є до певної міри виправданою необхідністю, оскільки вони допомагають

здійснити канонічний контроль у процесі словесного оформлення комунікативного задуму [111, с. 110]. Ми можемо переконатись у слушності цих доказів. Приміром, посилаючись на святого Августина, письменник уміло зіставляє духовний світ грішної і праведної людини. За словами проповідника, грішник є заручником своєї совісті, ніби він живе «в гробах», тобто «в мертвих справах», а праведна людина перебуває в спокої, оскільки живе в згоді зі своїм сумлінням. Продовжуючи, казнодія звертається до цитат, цього разу з творів Іоана Золотоустого, який, у свою чергу, теж використав алегорію, порівнявши гріхи з камінням, що ним б'є себе грішник. Для святого гріхи є твердішими та гострішими за каміння [16, арк. 137 зв.]. Закінчується нарація підсумком євангеліста Луки: «...Обрѣтоша члвѣка изъ него же вѣсы нѣзыдѣша, ѡбѡлченна и смыслѣща, сидѣща при ногѣхъ Ісуса» [16, арк. 137 зв.].

Конклюдія проповіді розпочинається зверненням до Ісуса Христа, а також возвеличенням чуда оздоровлення мешканців землі Гергесинської. Таким чином, ми можемо побачити «обрамлення»: проповідь починається й завершується розповіддю про прихід Христа на землю Гергесинську.

Христос зцілив не лише двох біснуватих, але й усіх жителів того краю. Автор сподівається, що Ісус буде милосердним, і звертається до нього з проханням, щоб Він нікого не обминав, щоб завітав та очистив серця кожного, хто має гріхи й ненависть. Насамкінець проповідник обіцяє, що, будучи вільною і чистою душею, кожна людина матиме змогу увійти до Царства Небесного і прославляти Сина Божого вічно.

Отже, проаналізувавши «СЛОВО Ї НА НЛЮ Ї ПО СОШЄСТВІН ЄТІАГѠ ДХА» Антонія Радивловського, ми пересвідчилися в оригінальності викладу запропонованого євангельського сюжету, майстерності використання автором гомілетичних правил та засобів художньої образності. Усе це дає підставу стверджувати, що українська проповідь на кожному етапі свого розвитку не тільки зазнавала змін у структурі чи композиції, але й давала оригінальне тлумачення Святого Письма. Автор використовує декілька

способів розгортання матеріалу, а саме сюжетний та алегоричний. Проповідник актуалізує для читачів / слухачів євангельський сюжет про зцілення біснуватих через алегорію «біснуватий – грішник». Екзегетичні роздуми Антонія Радивиловського розгортаються в морально-етичному плані з залученням авторитетних думок євангелістів, Августина й Іоана Золотоустого. Для переконливості проповідник дописує євангельський сюжет: подає оповідання про Юду не тільки так, як сталося, але і як могло бути.

3.3. Біблійна герменевтика у проповідях Кирила Транквіліона Ставровецького та Антонія Радивиловського

Термін «герменевтика» є багатозначним. Початково він описував систему інтерпретацій і тлумачень. На сьогодні існують щонайменше три варіанти визначення поняття «герменевтики». За Р. Е. Броуном, термін, по-перше, може надаватися до інтерпретації через саму мову: заглиблюючись у свідомість, людина робить спробу вивести назовні певну ідею за допомогою мови, яка цю ідею виражає та інтерпретує; по-друге, позначати процес перекладу текстів з однієї мови на іншу; по-третє, герменевтика може означати тлумачення тексту за допомогою коментаря [239].

Герменевтика виникла ще за часів античності через потребу тлумачити літературні, філософські та релігійні тексти. У християнстві її предметом стала Біблія як слово Боже, незрозуміле для звичайних мирян. Біблійна герменевтика – правила віднайдення правдивого сенсу Святого Письма та викладення народів істинного змісту розуміння Слова Божого.

І. Богачевська наголошує на тому, що своєю появою герменевтика має завдячувати християнству, оскільки «християнське вчення не передбачає варіативності. Але воно виявляється тим самим ядром, силове поле якого породжує нові значення і нові тексти» [28, с. 69]. Першу спробу поєднати християнську ідеологію з неоплатонічною філософією здійснено

в кападокійській школі, що згодом мало неабиякий вплив на формування діалектичної традиції у Східній Церкві та, як наслідок, в українському бароковому проповідництві.

В. Лаба, досліджуючи природу герменевтики як науки, зауважував, що «людські книги мають завсіди один (буквальний) змісл, а в св. Книгах – по причині їх божого походження – місцями знаходиться подвійний змісл: буквальный і річевий. Перший впливає безпосередньо зі слів; другий посередньо зі слів, а безпосередньо з річий, описаних словами. Той, св. Книгам питомий, річевий змісл ґрунтується на бувальнім і завсіди супонує його так, що місце, де приходить річевий, змісл, має правильно два змісли» [95, с. 14].

Л. Ушкалов вбачає визначальний момент європейської біблійної герменевтики в набутті з часів античності уявлення про чотири «сенси» (семантичні модуси) тексту [207, с. 19]. Чотирирівневу систему інтерпретації Святого Письма впровадив у богослов'я прп. Беда Достопочинний, затверджено її на Тридентському соборі. У другій половині XVII століття вона стала основною і в українській герменевтиці.

Згідно зі стародавньою екзегетичною методою, українські барокові письменники говорять про буквальный і таємний сенси Святого Письма. Таємний сенс, за словами дослідників, міститься в текстах, що наводяться як приклади без усякого буквального сенсу, у дійсності їхній такий сенс є важким для витлумачення (*s. obscurus, paradoxus*) [95, с. 16]. Таємний сенс, у свою чергу, має «алегоричну», «тропологічну» («моральну») та «анагогічну» форми. Як стверджує Л. Ушкалов, буквальный («літеральный») сенс характеризувався семантичною прозорістю, що давало можливість тлумачити Євангеліє у «близькому» контексті [207, с. 19].

Проблема тлумачення Євангелія у проповідях Кирила Транквіліона Ставровецького малодосліджена. За її дослідження бралися С. Маслов [121, с. 92] та архієпископ Ігор (Ісиченко) [67, с. 196]. Науковці коротко характеризують застосовані проповідником методи, проте акцентують увагу

тільки на двох. Зокрема, з'ясовано, що письменник вдається або до буквальної, або до алегоричної («часом доволі складної й штучної» [121, с. 196]), інтерпретації Святого Письма. С. Маслов так само критично оцінює застосування цього способу, говорячи про «крайнощі у з'ясуванні морального сенсу євангельських притч» [121, с. 92]. Незважаючи на існування різноманітних думок, слід зауважити, що автор «Євангелія Учительного» чи не вперше спромігся подати оригінальне прочитання Святого Письма. Певне, саме тому «у його особі слушно бачать одного з чільних представників жанру проповіді XVII століття, і не чиясь інша, а його постать служить для розпізнавання різних типів барокової проповіді – ранньої і зрілої» [223, с. 286].

Із західною католицькою традицією чотирисенсової методи герменевтики майбутній проповідник Антоній Радивилівський ознайомився, найімовірніше, в Києво-Могилянській колегії. Описуючи систему викладання риторики в цьому навчальному закладі, М. Петров зазначав, що виклад промови у формі хрїї поділявся на два типи: натуральний і моральний. Натуральний тип хрїї розгортався згідно з «натуральним» сенсом слова, а моральний – тоді, коли виголошувався відомий вислів чи вчинок, зміст яких міг вплинути на моральну поведінку парафіянина. Якщо вислів чи приклад вчинку взято зі Святого Письма, то вирізняли також два типи викладу – дослівний і духовний. Під дослівним викладом слід розуміти той сенс, який автор Святого Письма – Святий Дух – первісно й безпосередньо вклав у написані слова. Духовний (він же містичний) – той, який волею Святого Духа виходив через посередництво у предмети, факти чи діяння. Духовний виклад, у свою чергу, поділявся на алегоричний, тропологічний (моральний) і анагогічний сенси. В алегоричному викладі старий означник застосовувався для нового означуваного. Тропологічний, або моральний, сенс використовувався в повчальних настановах. Анагогічний сенс складався з зображення всього, що стосувалося вищого життя, а саме – кінця світу й Царства Божого [161, с. 99–100]. Усі вони так чи

інакше пов'язані зі Святим Письмом. Прикметно, що про чотирисенсову інтерпретацію Святого Письма згадує Іоанікій Галятовський у «Ключі розуміння», де, за словами К. Біди, «з великою точністю повторює навчання західної Церкви» [24, с. XXXV]. Наслідуючи західноєвропейських проповідників, казnodія витлумачує принцип побудови системи. За словами автора, літеральний сенс належить до «гісторії самої», моральний – до всього доброго, душі властивого, що його слід і далі плекати, та до всього злого, що душа має ховати. Алегоричний сенс стосується «Церкви воюючої, которая на земли находится», а анагогічний – «Церкви тріумфуючої», тобто Царства Небесного. Для кращого розуміння Іоанікій Галятовський наводить приклад образу Єрусалима, де, згідно з літеральним смислом, – це столиця Ізраїля, моральним – «побожна» душа кожного, в якій живе Ісус, алегоричним – воююча Церква, яка завжди страждає від неприятели, і нарешті, анагогічний сенс передбачає, що Єрусалим – Церква Тріумфуюча, яка знаходиться в небі. Підсумовуючи, казnodія звертає увагу на останні три сенси, оскільки вони, на відміну від буквального, «приховані» та потребують пояснення [62, с. 83–84].

Антоній Радивловський використовував буквальний сенс, коли прочитував деякі епізоди з Христового життя або відсилав до старозавітних текстів. Так, наприклад, у проповіді «СЛОВО Ї НА НЕДЕЛЮ ПЯТДЕСАТНУ ВО СОШЕСТВІИ ДХА» автор, розкриваючи сенс місії Сина Божого на землі, зазначає: «Хрѣтосъ пришолъ, абы тилькѡ согрѣшенїа людѣмъ ѡпѣстїа, пакѡ самъ мѡвитъ: Не прїйдѡхъ да сѣждѡ мірови, но да спїсѡ мїръ...» [16, арк. 81 зв.].

Один із методів створення проповідей у письменника ґрунтується на алегоричній інтерпретації євангельських текстів. Казnodія намагався виявити неабияку винахідливість у змалюванні образів. Євангельські оповідання та персонажі стають тим фундаментом, завдяки якому створюються оригінальні тексти. Автор не тільки ампліфікує розлогі цитати, але й вибудовує несподівані паралелі та порівняння, які так чи інакше відсилають реципієнта

до новозавітних текстів. Прикладом алегоричного методу інтерпретації може послугувати гіпотеза Антонія Радивиловського стосовно того, чому Святий Дух зійшов на апостолів саме у вигляді полум'я. Письменник висуває чотири причини: по-перше, готовність до самопожертви та відданість його учнів, по-друге, як наголошують Отці Церкви, щоб вогонь «внѣщѣмъ въ нихъ горѣлость на проповѣ́ѣ Слова Божьго» [16, арк. 84 зв.]; по-третє, щоб очистити цей світ від людських гріхів і, по-чверте, щоб визначити тих двох апостолів, які могли б наступним поколінням Боже Слово переказувати: «Послѣ ихъ по два прѣ́ лицем своимъ, ꙗкы Дхѣмъ Свѣтымъ ꙗкѡ свѣщенію грѣховныѣ плѡды выпалѣху» [16, арк. 84 зв.]. Автор, хоч і обґрунтовує свої думки за допомогою цитат та посилань на авторитетні джерела, проте цим не обмежується і продовжує розмірковувати над природою слова-ключа «вогонь» як одного з чотирьох елементів, «зъ которыхъ члѣнкъ єсть сотворѣнный», залучаючи алегоричну ампліфікацію. Вогонь символізує певне очищення не тільки тіла та розуму, але й волі та духу. Посилаючись на слова апостола Павла, який говорив про природу сходження Святого Духа, казнодія підсумовує: «Въ ѡчищеніи Воды, показѣмъ намъ ѡчищеніе Дшн. Въ ѡчищеніи Вѣздуха показѣмъ намъ ѡчищеніе Рѣзмѣ. Теперь зѣсь чрезъ ѡчищеніе Огнѣ, показѣмъ намъ ѡчищеніе Воли ншней, въ которой Огонь Любви содержитсѣ» [16, арк. 85].

Важливими складниками проповіді були настанови, повчання, викривання тощо, тобто моральний спосіб був одним із найпоширеніших в інтерпретації Святого Письма. Попередник казнодії – Кирило Транквіліон Ставровецький – користувався моральним методом як провідним і навіть виокремлював його в розділ «Нравоѡчненіе», проте Антоній Радивиловський не наголошував на цьому аспекті спеціально. Завдяки розширенню системи персонажів та розгортанню євангельських сюжетів його твори наскрізь пронизані релігійним моралізаторством. Письменник користувався цим методом інтерпретації переважно тоді, коли вдавався до настанов або

закликів. Такі моралізаторські вкраплення не обмежувалися композиційними рамками основної частини, – вони зустрічаються як у нарації, так і в конклюдії.

У наративній частині, згадуючи про найважливіші християнські чесноти, зокрема покору, Антоній Радивилівський звертається до життя апостолів, які «были покорными, какъ мовитъ Павелъ съи́й ѿ себѣ : всѣмъ смирътисѧ. Такъ и члвкъ, который хочетъ принѧти Дѡа Сѡго, нехай при сѡволивомъ своѣмъ животѣ, при Мѡтвѣ, Пѡстѣ, и единомыслии, заховаѣтъ Покорѡ» [16, арк. 83]. Варто наголосити, що згадане життя апостолів є більше ніж просто приклад, який віряни мусять наслідувати. Ключовими тут виступають також слова «пѡстѣ» і «мѡтвѣ» – як передумови для «принѧти Дѡа Сѡго» [16, арк. 83]. У конклюдії автор дає поради, як зберегти «духовну чистоту», щоб потрапити до Царства Небесного. На думку проповідника, цього можна досягнути «гды Сръце нѡше чрезъ добре дѣла справовѧти вѡдемъ до Нѡа, Розѡмъ до Бѡгомьисности и побѡченїѧ, вѡлю, до закохѧнѧ въ шныхъ вѣкѡистѡхъ добрѡхъ, который намъ подаѣтъ рѡзѡмъ. Пѡмѡтъ, до припомнѧнѧ добродѣйствъ Бѡженъхъ...» [16, арк. 85 зв.].

До аналогічного методу інтерпретації казnodія майже не вдавався, винятки становлять проповіді, написані на тему очікування Царства Небесного і всього, що з ним пов'язане.

3.4. Біблійні і небіблійні джерела аргументації у проповіді Антонія Радивилівського «СЛОВО Ї-НА НЕЛЮ І ПО СОШѢСТВІИ СѡГѡ ДѡА»

Основною метою для проповідника було схилити аудиторію на свій бік. Це було вагомою мотивацією для українського проповідника, з огляду на особливості XVII століття – часу гострого протистояння з чужими впливами.

Про аргументацію як основний засіб персвазії в українській проповіді XVII століття писали вітчизняні літературознавці, зокрема О. Матушек. Вона

пристає на думку польських фахівців у питанні про аргумент як головний інструмент переконання в проповіді. На її думку, аргумент, судячи з неориторичних теорій, виступає текстом, що змінює «модель світу» реципієнта для впливу на процес прийняття ним рішення» [128, с. 73]. У статті «Українська проповідь XVII століття як “дія за допомогою слів”» науковець на прикладі аналізу казань Лазаря Барановича спробувала дослідити, як і за допомогою яких засобів владика створював образ віртуального християнина таким, яким би хотіла бачити його церква у своїй дискурсивній практиці [128, с. 73].

Проповідники XVII століття, як і їхні попередники, ставили собі ті самі цілі – повчати й наставляти своїх слухачів на добрі вчинки. Ґрунтом для написання цих повчань, звичайно, слугували тексти Святого Письма та твори Отців Церкви. Відповідно, наука проповідника не могла розходитися з наукою Христовою, апостольською, святих отців та всієї православної церкви [87, с. 24]. Проповідник є своєрідним посередником між Богом і вірянином, «бо ж устами проповідника мовить сам Бог» [87, с. 24]. Для переконливості своїх промов барокові казнодії широко застосовували так звані оповідні елементи. Звичай введення оповідних елементів у тексти промов бере свій початок в античності, християнські письменники зберегли й розвивали його в середньовіччі. На означення оповідних елементів неоповідних творів виникає спеціальний термін «*exempla*», який згодом отримав свій слов'янський відповідник – «приклад». Під словом «*exemplum*», «приклад» розуміли легенду або новелу, притчу чи байку, повчальний випадок чи опис, що могли бути підтвердженням або доказом учительного, релігійного чи морального викладу [87, с. 41].

Проповіді Антонія Радивиловського є прикладом впровадження в текст оповідних елементів. В. Крекотень так обґрунтовує доречність використання прикладів: «Українські барокові проповідники вважали за необхідне особливо пильно дбати про збудження емоцій у своїх слухачів, про те, щоб повчання, виголошуване з церковної кафедри, “наскрозь проражало”

віруючих. Цього найлегше було досягти веденням оповідних прикладів у текст казання. Вони посилювали його впливовість, доказовість, переконливість, дохідливість, цікавість. Вони таїли в собі силу, властиву мистецькому слову, художньому сюжету. Вони вливали цю силу в інший за своєю природою текст і забезпечували ефективність його дії» [87, с. 43].

У слухності сказаного вище ми можемо пересвідчитися, проаналізувавши одну з проповідей Антонія Радивиловського.

«СЛОВО Ї НА НЕЛЮ І ПО СОШЕСТВІИ СЪТІВ ДХА» тематично є продовженням проповіді «СЛОВО Ї НА НЛЮ Ї ПО СОШЕСТВІИ СЪТАГО ДХА». Антоній Радивиловський використав євангельський сюжет про зцілення Христом біснுவатих у Капернаумі. Євангельське оповідання цього разу взято за основу вже для інших моральних настанов. Це й не дивно, оскільки Іоаникій Галятовський допускав можливість написання на одну тему двох чи навіть трьох проповідей. Отже, дотримуючись гомілетичних засад, письменник розпочинає свою проповідь з епіграфа, взятого зі Святого Письма: «Сїи рѣ не иѣхѡдѣтъ, тѡкмо мѣтвѡю и поѣтѡмъ» [16, арк. 179 зв.]. На початку ексордіуму автор, апелюючи до названого євангельського сюжету, звертається до православного слухача з риторичним питанням, яке, по суті, є переповіданням діалогу зцілених Ісусом Христом: «Нѣ бѣзъ причѣны Хрѣтѡсъ Сѣтѣль иѣгнавши вѣса зъ чѣка на нѡвы мѣѣ беснѡщѣагѡса, рѣклъ до ѡчѣникѡвѡвъ своѣхъ [Гдѣ сѣгѡ запѣтали: Почтѡ мы не возмѡгѡхѡмъ иѣгнѣти сѣгѡ?:] Сїи рѡдъ не иѣхѡдѣтъ, тѡкмо мѣтвѡю и поѣтѡмъ, Слѡхѡчѣ Правѡславный» [16, арк. 179 зв.]. Проповідник дає короткий коментар-пояснення цитати: «Тѣлѡмъ ѡбѣ чрѣзъ тѡѡ дѡлѣ знѣти, же ктѡ хѡчетъ звѣѣтажити дѣѡволѡвъ, ктѡ хѡчетъ на нѣми трѣѡмѡфѡвѣти; тогѡ доказѡтѣ бѣзъ мѣтѡвы и поѣтѡ жѡдѡнымъ спѡѡбѡмъ не мѡжетъ» [16, арк. 179 зв.]. Для переконливості своїх слів Антоній Радивиловський посилається на Іоана Золотоустого: «На звѣѣтажеѡ вѣсѡвъ, не тѣлѡмъ потрѣба поѣтѡ, але тѣжъ и мѣтѡвы, нѣчѡгѡ бо вѣмъ тѡкъ не боѣтѡсѡ дѣѡволъ, ѡкъ мѣтѡвѣ и поѣтѡ» [16, арк. 179 зв.].

Цитата з текстів церковного авторитета підсилює основну ідею казання. Слід зауважити, що Антоній Радивилівський дуже часто вдається до названого прийому. Ми зможемо пересвідчитись у цьому на прикладі казання. Цитування й посилення на євангелістів і церковних авторитетів – теж одне з правил, яке Іоаникій Галятовський радить застосовувати у своїй «Науці»: «До того, що мовиш на казанню, доводи того Письмом Святим з Біблії, альбо свідоцтвом святого отця якого, учителя церковнаго, альбо прикладом, альбо подобенством, альбо яким-кольвек доводом потверди і подопри свою мову, то вдячнійшая твоя мова будет людем, которіи тебе слухають, і віритимуть тому, що мовиш» [63, с. 109]. Для підсилення своєї аргументації казnodія цитує тут же святого Петра, який теж радив молитись і поститись, оскільки це найважливіші духовні «ліки» кожного вірянина. Закінчується ексордіум словами Ісуса Христа: «Ако ѿ ѿѣхъ не ѿсходитъ токмо мѣтвомъ и поѣтомъ. Чѣмъ вы то выѣхъ за ѿѣхъ, который з члѣвѣка ѿзгѣнитъ мѣтва и поѣтъ, ѿ томъ сѣе вѣдетъ слово» [16, арк. 180].

Автор розпочинає основну частину з оповіді про перворідний гріх, який скоїли перші люди, перший рід на землі – Адам і Єва. Казnodія відзначає, що саме диявольська спокуса стала причиною найтяжчих гріхів, а молитва – єдиний спосіб вигнати «бісівський дух», і потім алюзує до найголовнішої молитви християн «Отче Наш»: «Бѣѣте и мѣйтеся да не вийдете въ ѿсхѣненіе» [16, арк. 180]. Слід підкреслити, що тут, на відміну від деяких інших своїх проповідей, Антоній Радивилівський уже в нарації вдається до моральних повчань. Х. Перельман і Л. Ольбрехт-Титека наголошують на тому, що мета ілюстрації – посилити ефект присутності, досягти його шляхом конкретизації абстрактного правила за допомогою окремого випадку; інші схильні бачити в ній образ, «живу картинку абстрактної речі». Проте ілюстрація не виконує функцій аналогії, вона є не більше ніж окремий випадок, що підкріплює чи навіть пояснює правило [157, с. 216–217]. Підкреслюючи важливу роль молитви, автор у проповіді звертається

і до аналогії, і до ілюстрації. У першій частині проповідник використовує аналогію, порівнюючи Бога з царем, а людину – з гетьманом, який не може подолати свого неприятеля (під неприятелем мається на увазі гріховність вірянина). Молитва ж у метафоричному значенні виступає тим послом, якого гетьман висилає до Бога, просячи про допомогу. Для більшої впливовості Антоній Радивилівський звертається до слів псаломника: «Призови мѧ въ днѣ печѧли Твоѧ, и избави тѧ» [16, арк. 180] і переходить до другої частини, в якій конкретизує те, про що йшлося у першій. Проповідник переказує уривок зі Святого Письма про Йосафата, царя юдейського, який опинився в небезпеці, воюючи проти своїх ворогів аммоніїв і моавитян. Казнодія робить висновки про чудодійну силу молитви царя юдейського: «...чемѸ то Црѣ Іосафѧтъ видѧчи на себѣ такѸ великое мноѸжество воинства непрѣѧтельскаго настѸпѸющѸ, [оустрашишиши ѧ оного] не шѸкалъ нишого рѧтѸнкѸ, але выправилъ до Бѣга мѧтвѸ? Пѣвнѣ, абы показѧлъ, иже ничѸго не естъ такѸ силнѸ на звѣѧженѣ дѸшевнѸх и телѣснѸх непрѣѧтелей, якѸ Мѧтва, зѸ чѣтого и ширѸго сѣца до Бѣга послѧнаѧ...» [16, арк. 180 зв.]. Отже, молитва – це основний елемент, який є спільним для обох історій. Прикметний той факт, що проголошені слова об'єднують два виміри: сучасний проповідникові та історично-біблійний. Письменник поєднує обидва оповідання, які стають аналогією й ілюстрацією до однієї з найголовніших тез нарації: молитва рятує в будь-якій ситуації. Закінчується історія посиленням на Іоана Золотоустого: «НѣчѸго не мѧшъ силнѣшого на чѣлка ширѣ мѧѧщагося» [16, арк. 180 зв.]. У такий спосіб казнодія переходить до наступної тези – щирості молитви кожного парафіянина, метою життя якого є досягнення Царства Божого. Проповідник не забував про те, що проповідь адресувалася не тільки освіченим парафіянам, але й простолюду, і саме тому добирав приклади, максимально зрозумілі для всіх. Через це він знов-таки апелює до реалій свого часу через аналогії: Бог виступає царем, а небесна ієрархія – шляхтою, яку Всевишній посилає для зустрічі з новоприбулим. Казнодія не дарма ставить риторичне питання: «Чи немілежъ и вѧѧче и Црѣ Нѣбный з оустѸ чѣлка

прѣногѡ посланіѡ до него пріймѣтъ мѣтѣ?» [16, арк. 180 зв.], вочевидь, із застережною метою, бо тільки праведна людина, яка щиро любить Бога й молиться, може увійти до Царства Небесного. Антоній Радивилівський, підсумовуючи, наводить антиприклад – зображення людей, які під час молитви не спрямовують свої думки безпосереднього до Нього, а переймаються повсякденними справами. Використаний прийом, на нашу думку, дуже показовий, оскільки, як зауважують автори трактату про аргументацію, «коли йдеться про поведінку, то окремий вчинок може не тільки слугувати для обґрунтування чи ілюстрації, але й спонукати до певної дії» [157, с. 219]. Задля посилення задуманого ефекту проповідник використовує антитезу: поверхово віруючий – істинно віруючий. Автор резюмує посиленням на святого Єфрема, у якому подається чітка вказівка на дотримання правил молитви: «Єгда прѣстоиши Бѣгови мѣѣсѣ, страхомъ и трѣпетомъ прѣстои ємѣ, ѡсѣци ѡ срѣца своѣгѡ помыслъ и печаль ѡ всѣхъ зѣмныхъ вѣщехъ, вѣди же вѣсамъ ѡгнѣи Нѣбныи в годинѣ мѣтвеннѣ; и такѡ поѡвизайсѣ, да вѣдетъ Мѣтва твоѣ сѣѣ, чѣста, безскѣрна и непорѣчна...» [16, арк. 181].

До покут грішників належать різні хвороби, переслідування ворогами, голод та ін. Саме молитва, як наголошує проповідник, має рятівну силу. Свою думку він доводить, цитуючи Біблію: «...самъ Бѣгъ рекъ до людѣи Іудѣи: Не сѣѣ ли всѣѣ собѣрашасѣ ѡу мене, и запечатѣшасѣ въ сокровищихъ моихъ! В днѣ ѡмщѣніѣ воздѣмъ въ вѣмѣ, єгда соблазнитъсѣ ногѣ ихъ. И ѡ тыхъ якъ избѣвлени бывѣемъ, єсли не чрѣ Мѣтѣ?» [16, арк. 181]. Крім рятівної ролі молитви, письменник виділяє й захисну: «...такъ мѡви Златѡустый сѣѣи: Мѣтва не тыко ѡчищѣтъ ѡ грѣхѡвѣхъ, але найболѣе ѡутрапениѣ, и невѣпечѣнства ѡганѣтъ...» [16, арк. 181]. Для посилення значення молитви автор використовує градацію, говорячи про те, що юдейський народ урятувався від численних бід завдяки молитві, непорочній і не спаплюженій.

Казнодія закликає не тільки молитися на самоті, але й приходити «на соборнѣ», бо «мѣтва соборнаѣ множества людѣй, рухлѣй Бѣга потягаєть къ мѣрдѣю» [16, арк. 181 зв.]. Отже, як ми бачимо, проповідник прагнув не тільки довести слухачеві надважливість молитви в житті християнина, але й заохотити його до систематичного відвідування церкви. Ця точка зору підтверджується таким доріканням казнодії: «Ѣ тепѣрь єсть немало такихъ мѣжи хрѣтіанами, которыи ѡни на Соборнѣ до Цркви хочѣтъ приходитьи мѣтвѣ, ѡни в домѣ ѡсобно радѣи молилися» [16, арк. 181 зв.].

Щоб переконати слухача в необхідності ходити до церкви регулярно, Антоній Радивилівський використовує прийом зразка й антизразка. Робить він це за допомогою протиставлення. Як ми вже могли помітити, це одна з характеристичних рис художнього стилю проповідника. Отож, казнодія порівнює часи старі і нові. Це й не дивно, бо, як відомо, минуле здається привабливішим. Письменник за допомогою зіставлень намагається показати, на які жертви міг піти християнин заради участі в церковній службі. Ось деякі приклади: «Дѣвныхъ вѣкѣхъ Хрѣтіанѣ на Мѣтвѣ вставѣли въ полѣнощи», «Дѣвныхъ вѣкѣхъ хрѣтіанѣско рѣе почѣли звѣнѣ, зѣразѣ вставѣли ѡи ишли до Цркви» [16, арк. 181 зв.]. За словами проповідника, сучасні люди дуже змінилися, і, на жаль, цінують аж ніяк не службу в церкві, а ледарство, зловживання спиртними напоями, картярство та інші вади, яких можна позбутися за допомогою молитви.

Друга частина нарації присвячена не менш важливому елементу духовного життя кожного християнина – посту. Для проповідника молитва і піст – невід’ємні частини, оскільки, за словами Августина, «безъ поствѣ жѣденѣ не звѣтажишъ дѣвола» [16, арк. 182]. Піст стимулює людину бути щиро відданою Богові, «легкою до поклонів», відкритою для чеснот. Водночас проповідник застерігає: «Кто тѣлѣ своѣмѣ рѣшыми потравами ѡи напоѣми ѡгѣдѣе твѣоритъ, таковыи єсли въ себѣ ѡкѣе добродѣтели мѣетъ, тратитъ ѡны» [16, арк. 182].

Намагаючись переконати слухача у правильності своїх доказів, Антоній Радивилівський звертається до біблійного сюжету, де змальовано падіння Єрусалима під натиском війська Навуходоносора, царя Вавилону. Здобути перемогу Навуходоносору допоміг Навузардан. Оповідючи цю історію, проповідник застосовує градацію задля посилення напруги й одне за одним ставить питання стосовно того, кому саме належить перемога і підкорення Єрусалима. Автор намагається таким чином заінтригувати й зацікавити слухача: «Тѹтъ же оѹва́жмо, ктò звѣрнѣлѣ Іерѹлѣмъ! ктò мѡры ѿ двѡмѣ въ нѣмѣ сплюндровалѣ! чи ктò зѣ силныхъ Самѡнѡвыхъ, чи ктò зѣ страшныхъ Голѣадѡвъ? чи ктò зѣ ѡва́жныхъ Герѡдѣевѡвъ? нѣтъ. а кто 'жъ? Навѣзарданъ, то єсть, Вѣхаръ» [16, арк. 182]. Це оповідання автор використовує для обґрунтування своєї тези: нема нічого принаднішого для диявола, ніж руйнування душ, спустошення їхнього дому (скоріше за все, мається на увазі тіло людське) та плотських утіх. Проповідник порівнює Навузардана з диявольським посланцем, що чинить гріхи, а зруйнований ним Єрусалим – з душею кожного вірянина. Завдяки цій метафорі автор застерігає слухача і наголошує на тому, що «...гдѣ ѡвѣжірство, ѿ пѣнство владѣетъ, что́ лѣде зѣ пра́цен вѣлікою набылѣ, тоѣ трѣтѣтъ, а гдѣ чрѣво по́стомъ, ѿ воздержаніемъ не бывѣетъ стѣснено, ѡразъ всѣ добродѣтели ѹпадають...» [16, арк. 182 зв.]. Як ми могли зауважити, Антоній Радивилівський часто посилається на євангелістів та церковних авторитетів з метою обґрунтування своїх думок. Проте не тільки цитати слугували «ілюстративним елементом» проповідей казнодії. Майже наприкінці нарації «СЛОВО Ї-НА НЕЛЮ І ПО СОШЕСТВІИ СѢГѢ ДѢИ» автор оповідає притчу про пташку-смоквоїдку і дрозда. Смоквоїдка жилася смоквами, а дрізд – сухими та гіркими ягодами. Смоквоїдка, побачивши це, здивувалась і запропонувала йому летіти до краю, де ростуть найсмачніші фрукти. Дрізд погодився і полетів за нею. Край дійсно виявився багатим на смачні фрукти, але серед усієї цієї розкоші угледів він ув'язнене в клітках птаство. Вражений цим, дрізд попрощався з пташкою і полетів геть. Він собі постановив: краще годуватися

все життя гіркими ягодами й бути вільним, аніж жити в неволі на догоду плоті: «Нехѣй съ тобою на тыхъ роскошныхъ сладкоствахъ переставѣтъ той, кто горькую смѣръть любитъ, а мнѣ лѣпшое естъ подлое и несмѣльное поживѣне; а нежели роскошное и смѣльное, а небезпѣчное...» [16, арк. 182 зв.]. Завдяки цій паралелі притча мала пояснити, чим є тіло для кожного з нас. На думку проповідника, тіло – це смоквоїдка, яка може годуватися різними смачними стравами, незважаючи на всілякі небезпеки, дрізд же – людська душа. Душа «зачинена» в тілі. І часто людина керується плотськими потребами, нехтуючи духовними. У такий спосіб казnodія закликає кожного вірянина собі відмовити: «Жегнаю Тебѣ сладостнаѣ прѣлести тѣла, волю ꙗ самогѡ хлѣба и воды ѡживѣти а бѣдечный спѣлъ своего выти, а нижели при твоихъ роскошахъ впѣти въ сѣти дѣволицѣе рѣзныхъ грѣхѡвъ» [16, арк. 183]. На наш погляд, використання цього прикладу є дуже вдалим, оскільки саме притча є тим способом вираження думок, за якого не називається явище, проте завдяки викладу якої-небудь простої речі робиться натяк на глибший, істинний сенс [32, с. 52–53]. Антоній Радивилівський таким чином намагається змусити свого читача до глибшої рефлексії.

Закінчується нарація моральною настановою і нагадуванням про те, що багато на світі грішних людей, нужденних і горопашних. Проповідник використав аналогію як спосіб розвинути й розгорнути провідну думку всього казання: найголовнішою зброєю проти всіх лихоліть є піст і молитва. Людина може досягти благодаті лише за умови нероздільного дотримання посту і молитви: «ѡни мѣтва бѣ постъ, ѡни постъ безъ мѣтвы силъ мѣти мѡжетъ» [16, арк. 183].

Конклюдію проповідник починає зі своєїрідної поради: якщо християнин не дотримувався посту й молитви, то він конче мусить покаятися «с ачбою, и съ плачемъ, и съ жалѣю», бо саме так він може позбутися гріховного «рѡдѡ». Антоній Радивилівський закликає щиро молитись і поститись, тому що Господь Бог є милосердним. Конклюдія завершується проханням,

зверненням до Всевишнього: «Гдѣи, помѣлуй ны, ѿкъ ѡмѣ страждемъ. а онъ ѿкъ ѿцѣ щедротѣмъ, и бгѣ всѣмъ оутѣхи рече: дамы вамъ матъ, и помѣлуй васъ, ѿмѣнь» [16, арк. 183 зв.].

Отже, українські проповідники XVII століття ставили собі за мету переконати, змінити стан речей за допомогою казання, майстерно аргументованого. Антоній Радивилівський, як уже зазначалося, широко використовував різні прийоми. Звернення до багатого літературного надбання вітчизняних та закордонних попередників і сучасників, реалій, історичних та суспільно-громадських фактів дало змогу проповіднику у спосіб творчий та оригінальний представити жанр проповіді нового типу. Так, сюжет про зцілення Христом біснуватих у Капернаумі, а точніше, цитата з Євангелія від Марка, несе в собі головне смислове навантаження всієї проповіді. Автор, вдаючись до тавтологій та антитез, поступово розгортає текст, нарощуючи його. Говорячи про необхідність молитви, Антоній Радивилівський аргументує свої міркування за допомогою посилань на старозавітні джерела: Другу книгу Хронік, Другу книгу Мойсееву та Книгу пророка Даниїла. Проповідник завершує казання притчею, яка за своєю природою, подібно до метафор, є «перформативною», тобто не передає інформації, а здійснює певний акт: обіцяє, попереджає, або, як у нашому випадку, закликає до чогось. Таким чином, вдаючись до зазначених методів, письменник прагнув досягти високого рівня переконливості своїх доводів, а вірянин, у свою чергу, мусив прийняти й розглянути предмет міркування як інтелектуальну проблему.

На прикладі проповіді «СЛОВО Ї-НА НЕІЮ І ПО СОШЕСТВІИ СІТІВ ДХА» ми спробували з'ясувати, які засоби аргументації Антоній Радивилівський використав у написанні твору. Серед найбільш уживаних – аргументація за допомогою прикладу, ілюстрації, прикладу й антиприкладу, аналогії, авторитету. Прикметно, що здебільшого приклади беруться зі Святого Письма.

3.5. Проповідь як релігійна комунікація (емоційні засоби переконання у проповідях Антонія Радивиловського)

Кінець XVI століття – початок XVII століття характеризувався, як уже було зазначено, поширенням на українських землях Речі Посполитої європейських реформаційних і ренесансно-гуманістичних ідей. Тогочасна література намагалася привернути увагу до проблем, що постали перед суспільством у період напруженого конфесійного й культурного протистояння православ'я з іншими конфесіями, особливо з католицизмом.

У ситуації міжконфесійної боротьби, за визначенням науковців, українська література часто була патріотично налаштована, ставила проблему збереження церкви східного обряду, створення ідеальної моделі християнської спільноти русинів. Долаючи середньовічну аскезу, вона свідомо прагнула оновити канони, коли «література набула невідомої їй досі динаміки та самодостатності», коли «людина, індивідуум постає в центрі уваги цієї епохи та її ідеалом стає “вища людина”, яка служить Богові» [79].

Такі серйозні зміни у світовідчутті не могли не позначитися й на тодішній літературі. Д. Чижевський у праці «Історія української літератури (від початків до доби реалізму)», зіставляючи Ренесанс і бароко, чітко виділив такі найсуттєвіші риси цих двох епох: «Замість прозорої гармонійності ренесансу зустрічаємо в бароко таку саму скомпліковану різноманітність, як у готиці; замість можливої простоти ренесансу зустрічаємо в бароко ускладненість готики; замість антропоцентризму, ставлення людини в центр усього в ренесансі, зустрічаємо в бароко виразний поворот до теоцентризму, до приділення центрального місця знову Богові, як у середньовіччі: замість світського характеру культури ренесансу бачимо в часи бароко релігійне забарвлення всієї культури – знову, як у середньовіччі: замість визволення людини від пут соціальних та релігійних норм бачимо в бароко знов помітне посилення ролі церкви й держави» [223, с. 75].

Тодішня церква намагалася активно впливати на суспільство, шукаючи для цього переконливі форми й засоби. Польський дослідник К. Панусь відзначає: «Під впливом барокових тенденцій відбулася переоцінка проповідництва і неабиякий експансивний його розвиток, тим більше якщо йдеться про кількісний чинник. Європейське проповідництво XVII століття може безпрецедентно похвалитися низкою чудових досягнень, які беруть свій початок не тільки з величі Ренесансу, але виростають на новому ґрунті» [255, с. 243].

Важливо підкреслити, що за часів Реформації католицький казнодія не міг дозволити собі довільне чи індивідуальне трактування релігійних матерій, тим більше коли йшлося про доктрини [246, с. 19]. Ситуація змінюється після Тридентського собору. За результатами сесії, присвяченої проповідництву, було вирішено зобов'язати єпископів стежити за суворим дотриманням віросповідання в церковних книгах. Разом з тим були представлені автори та їхні праці, які могли бути пропаговані чи використані у священничій практиці. Собор також вимагав від єпископів навчати людей за допомогою проповіді. Для православної церкви рішення собору не мали законодавчого характеру. Утім інтелектуали Київської митрополії перейняли нові принципи діяльності церкви, що взяла була курс на оновлення, та почали втілювати їх у розбудові своєї церкви. Послідовно це впроваджується в київській церкві з часу, коли Петро Могила став митрополитом.

Структура барокового тексту – особливо це стосується жанру проповіді – набуває поглиблено комунікативного характеру. Основними ознаками комунікативності науковці вважають діалогічність, незважаючи на те, що проповідь за своїм типом є монологом. Л. Левшун наголошує на внутрішній (іманентній) діалогічності, яка ґрунтується на тому, як реагує аудиторія на проголошене, і передбачає «залучення слухачів до співчуття, спів-споглядання, спів-пізнання» [103, с. 145].

Проповідник передбачає, що слухачі могли запропоновану промову не тільки почути, але й узяти за правило для свого життя. Казнодія зобов'язаний

правду Божу роз'яснити та донести, причому якомога ясніше та ґрунтовніше [98, с. 60]. Отже, головний акцент сприйняття переноситься на проблему істинності, правдивості слова. Проповідь подібна до бесіди чи лекції, проте, як наголошує В. Карасик, відрізняється від інших жанрів насамперед належністю до особливого спілкування – релігійного. Людина, яка виголошує проповідь, говорить не тільки в присутності Бога, але й від імені Бога. Саме тому, за словами науковця, від казної вимагається внутрішнє осяяння. Проповідь є оберненою проекцією сповіді: в обох випадках священник виступає в ролі медіума, проте під час сповіді комунікативний вектор скерований у бік Бога, а в проповіді – у бік людини [74, с. 229].

Науковець кінця ХІХ століття М. Марковський, досліджуючи творчий доробок проповідника Антонія Радивиловського, теж звернув увагу на позиції автора і читача (слухача) в його текстах: «Проповідь Радивиловського, безсумнівно, була звернена до “народу”, тобто до того різноманітного натовпу, який збирався в церкві. Такий висновок можна зробити з того, що у своїх казаннях Радивиловський завжди має на увазі “православного слухача”. Оскільки серед православних слухачів було й багато простого люду, який приходив помолитися, то у Радивиловського ми помічаємо прагнення зробити свої проповіді доступними для всіх» [120, с. 15–16].

О. Матушек, аналізуючи місце автора в дискурсі проповіді другої половини ХVІІ століття, відзначає: «У культурі Бароко тематизований та імплікований способи представлення автора пов'язані з риторикою й гомілетикою та їх правилами. Автор проповіді має два основні виміри, які зумовлюють і обмежують сферу його компетенції. З одного боку, це – ритор (оратор), а з другого – проповідник» [127, с. 15].

Аби краще зрозуміти роль, функції та обов'язки барокового автора, варто звернутися до історії античної риторики, оскільки завдання як барокового, так і античного речника збігалося: промова мала на меті «сформувати» свого читача.

Зв'язок риторики з ораторством (красномовством) за античних часів був дуже сильний. Стародавні мовці, укладаючи свої тексти, використовували риторичні правила. Певні політичні, релігійні та громадські програми угруповань, шкіл та ін. окреслили можливі шляхи розвитку ораторства. Риторична практика обслуговувала поодинокі пропагандистські завдання. Це зумовило виникнення різних шкіл ораторства.

Християнство багато запозичило у філософів Греції та Риму. Парадокс християнства, на думку вчених, полягав у тому, що воно зовні перебувало в активній опозиції до античної естетичної спадщини, проте повторювало відомі судження античних авторів, що налаштовувало проти них же самих [32, с. 15]. Цю закономірність можна побачити в історії функціонування риторичних правил у пізніший період. Для Отців Церкви було важливо знайти більш доступний спосіб спілкування з вірянами, саме тому спадщина язичницької античності в проповідницькій практиці підлягала перегляду. Григорій Богослов так характеризував особливості використання християнством уже засвоєних стародавніх риторичних традицій: «Словесне мистецтво само по собі, незалежно від тих ідей, які воно пропагувало, зовсім не суперечить духу та сенсу християнства і тому може бути чудовим засобом для впровадження християнських ідей у свідомість та судження людей твір богослова» [167, с. 123]. Це згодом призвело до виникнення двох течій у застосуванні античної літератури та риторики в християнстві: позитивну течію представляв святий Августин, засновником негативної був святий Ієронім [246, с. 52].

Представники антириторичного напрямку не розглядали проповідь як жанр ораторського мистецтва, оскільки вважали, що це тільки особливий вид мовленнєвої діяльності, процес, що відбувається з натхнення Святого Духа. Теоретики проповідництва ототожнювали питання про сутність проповіді з питанням про сутність священика, вбачаючи в літургійній проповіді «функцію благодатного життя», тобто наголошували на тому, що «головна

продуктивна сила проповіді – благодать, яка дарується в таїнстві священства» [167, с. 124].

Прибічники риторичного напрямку в гомілетичі вважали, що завдяки засобам та прийомам, які накопичила риторика до цього, проповідники зможуть розкрити й донести до слухачів істини християнської віри та змусити їх вести своє життя згідно з християнським вченням [167, с. 123–124]. Серед рис, характерних для казання риторичного напрямку, Л. Шевчик виділяє такі: виступ у формі ораторського монологу, настанова на персвазію, уживання мовних засобів з метою вразити слухача чи інших прийомів, залежно від ситуації виголошення тексту. Щодо стилю, дослідник наголошує на чотирьох засадничих вимогах: *latinitas* – чистота мовлення, *perspicuitas* – ясність, *ornatus* – стильове оздоблення та *aptum* – доцільність, тобто узгодження стилю з темою промови [263, с. 132].

Суспільне значення риторики зумовлювалося головним завданням, яке ставив перед собою мовець, – переконати (*ars persuendi*). Було винайдено триступеневу систему впливу на адресата, яка охоплювала дидактичний, естетичний та емоційний рівні. Риторична промова мала навчати або виховувати (*docere*), захоплювати (*delectare*) та вражати (*movere*). Ефективності переконання (персвазії) приділялася особлива увага, тому для кожного етапу укладання промови створювалася спеціальна риторична дисципліна: *inventio* – загальні правила підготовки до промови, *dispositio* – спосіб планування зібраного матеріалу, *elocutio* – правила мовної презентації, *memoria* – робота над запам'ятовуванням тексту промови, *pronuntiatio* – спосіб виголошення промови. Щодо епохи бароко, то, як стверджує литовська дослідниця Е. Ульчинайте, увага акцентувалася не на *inventio* як основному розділі риторичної науки, а на *elocutio* [267, с. 56].

Перший підручник із гомілетики Іоанікія Галятовського «Наука, альбо способ зложення казання» – яскраве свідчення того, що в XVII столітті проповідь розглядалася як один із жанрів красномовства.

Серед характерних рис адаптації риторики до завдань християнської проповіді дослідники виділяють зміну цілей риторичної персвазії, оскільки риторика достосовувалася до інших ідеологічних канонів.

Вираз «персвазія» походить від латинського іменника «persuasio», що означає «переконавання, віра, заспокоєння, думка, марновірство, м'якість» [247, с. 30]. Якщо звернутися до етимології, то персвазія походить від дієслова «persuadere» – «намовляти, схилити, старатися переконати, радити, заохочувати, щось комусь розтлумачувати, заспокоювати, залагоджувати, тягнути, поступатися, зачаровувати та ін.» [247, с. 30]. Уживання персвазії означає непростий синтез інтелектуальних, моральних та емоційних чинників (елементів) мови, звернених до розуму, волі та почуттів адресата. Предметом персвазії може бути будь-яка річ, що підлягає оцінці – інтелектуальній, етичній або емоційній. Персвазія – процес, багато в чому зумовлений аксіомами, нормами, прикладами, оцінками правди, добра та краси.

Сутність персвазії полягає в тому, що вона не є дискусією чи обміном думками з метою досягти об'єктивної правди. У персвазії правда є значенням, відповідно, її прийняття вимагає свідомого й добровільного вибору.

Варто зазначити, що персвазія спрямована на адресата, відповідно, ступінь обізнаності про нього, його ставлення, потреби, характер, мову та ін. прямо пропорційний до результативності переконання. Ті самі засоби можуть переконати або насмішити залежно від того, чи твердження, на які вони спираються, впізнаватимуть слухачі. Результативність персвазії залежить від того, наскільки добре «переконувач» оволодів мовою «переконуваного». Саме ця риса, на наш погляд, є важливою для жанру проповіді.

Умовою переконання мусить бути можливість вибору: «Мовець може переконувати слухача тільки у рамках його потенційної свободи, там же, де він зобов'язаний щось вчинити, персвазія є зайвою» [247, с. 30]. Ефективність і результативність переконання досягається за умови

дотримання психологічного відчуття (розуміння), логічної чіткості та чесності (сумлінності).

Відповідно до того, які цілі ставить «переконувач», виділяють три види персвазії: переконувальну, індуктивну (пропаганда) та спонукальну (агітація).

Переконувальна персвазія – найбільш «чистий» різновид персвазії. «Особа говорить до особи, до когось іншого, хто вагається між збереженням своїх переконань і їхньою ймовірною втратою, що може відбутися під час збільшення порозуміння зі співрозмовником» [247, с. 30]. Передбачається, що слухач є активною інтелектуальною одиницею, а промовець має щирі інтенції та наміри.

Метою релігійного дискурсу є тлумачення правд віри (щодо проповіді це заклики до віри та покаяння, повчання і ствердження у вірі та чеснотах, роз'яснення віровчення) [74, с. 223]. Неабияке значення відводиться образу проповідника (ритора), оскільки «запропоновані ним рішення, його світогляд, виявлений у промовах та вчинках, також піддаються оцінці» [35, с. 172]. Для парафіянина проповідник має бути наділений винятковими рисами, чи не ідеальними, оскільки є громадянським авторитетом. Науковці пов'язують образ ритора з культурною нормою: вона визначає передусім етичне право на публічну промову та регулює основні правила використання форм публічного висловлювання і таких засобів риторичної аргументації, що є прийнятними для різних видів промови й позначаються в риториці як етос, пафос та логос. У свою чергу, етос, логос і пафос відповідають головним функціям мови – експресивній, комунікативній та оцінній [35, с. 173–174].

Як було вже зазначено, однією з функцій проповіді є вплив на читача, а також створення правильного умовиводу, сумісного з аргументами. Ми детальніше зупинимося на дослідженні пафосу як одного з засобів риторичної аргументації, суть якого зосереджена в думці-волінні, скерованій на прийняття рішення. Така думка-воління може передбачати певний тип, мету та результати рішення. За класифікацією Аристотеля, риторична

промова поділяється на дорадчу, судову та показну (епідейктичну). Дорадча промова зорієнтована в майбутнє, її задум полягає в прийнятті рішення, а предметом є користь чи шкода аудиторії. Судова промова стосується минулого, її задум полягає в обвинуваченні чи виправданні, тобто в з'ясуванні істини та оцінці факту, а предмет – справедлива оцінка факту. Епідейктична промова належить до позачасових, «вічних» цінностей та істин, її задум – хвала чи осуд, а предмет – утвердження принципів або цінностей [35, с. 217].

Хоч О. Волков і зазначає, що більша частина богословського наукового матеріалу належить до епідейктичної промови, проте ми побачили, що в проповідях Антонія Радивиловського присутні елементи всіх трьох видів.

Від емоційного складника залежить «результативність» проповіді. Проте казнодія під час промови має дотримуватися кількох застережень, зокрема бути розважливим, розумним та керуватися гідністю й справедливістю [267, с. 139]. Серед емоційних засобів впливу, якими рясно користувався проповідник, слід назвати викриття («Уклоніся ꙗже, и сотвори блго. Вѣдали абовѣмъ добре, же жаадеѣ члвѣкъ не бѣтъ такъ мерзкій блгъ, акъ той, которѣ вѣставши чреѣ исповѣдъ стѣю и Покаяніе зъ грѣхѣвъ, зновѣ въ оныѣжъ вѣпадаѣтъ» [16, арк. 86 зв.], заклики («Бѣѣте и млітесѣ, да не виийдете въ нскѣшеніе» [16, арк. 170 зв.]) та застереження («Чтѣ ихъ, и себѣ самѣмъ заводитъ; а чтѣ жалоснѣйша, дѣи исповѣдающихся в ѣцѣ дѣволскѣи ѡдаѣтъ» [16, арк. 170 зв.]). Застосування прикладів та антиприкладів теж мало неабиякі персвазійні властивості, особливо в моралізаторських частинах проповідей. Так, оповідаючи про зцілення розслабленого у Вифезді, казнодія закликає бути терплячими у своїй хворобі та наводить приклад мужності багатьох відомих постатей і воїнів: «Але щѣмъ дѣетъ! Аще дѣмоничковѣ для сегѣ свѣтлен хвалы дочасно, срѣе вичованъ терплѣе зносѣли, Цесари Црѣе, Гетмановѣ, Воиновѣ, для дочасно

сегѡ свѣта славы, зъ терпѣнїемъ великіе поносатъ трудности. Поносатъ оутра́тъъ въ людѣхъ свои́хъ, въ ска́рѣхъ, поносатъ невча́сы ро́зныє, на здоро́вїи своємъ о́щере́вѡ» [16, арк. 15].

М. Королько, досліджуючи казання Пьотра Скарги, наголошував на особливій ролі слів, які не тільки задають тон для всієї проповіді, але й здатні викликати настрій або пробудити, наприклад, відчуття жалю, смутку, розчулення чи, навпаки, гніву, осуду, огиди [246, с. 86]. Антоній Радивилівський часто користується емоційними засобами, часом вдається до відвертої критики та докору. Засуджуючи скоєння одного з семи смертельних гріхів – гордині, автор так характеризує відступника: «То́й чѣвкъ по́дло о́фро́жѡный, мѡ́рости њ достатѣкѡвъ не́маючїй, такъ те́перъ высо́ко лѣта́єтъ, такъ пова́ги вели́кон перестере́га́єтъ, такъ пы́шный є́сть, такъ недо́стѣпный» [16, арк. 83 зв.].

Проповідник певною мірою виконує роль психолога, отже, мають ураховуватися природні можливості, вік, стать слухача, до того ж, важать місце та обставини виголошення промови. Загалом, казання повинно бути градаційно побудоване та вирізнятися добризичливістю, витонченістю [267, с. 139]. Завдяки аналізу проповідей Антонія Радивилівського можна стверджувати, що казнодія вміло використовував емоційні засоби впливу на парафіян, які виявлялись у викриванні ним певних людських вад (пияцтво, обжерливість, безбожність, лицемірство тощо). Завдяки застосуванню прийомів персвазії автор міг досягти поставленої мети – заохотити вірянина до сповіді, щирої молитви та благочестя.

3.6. Євангельський матеріал у змістовій структурі проповіді «СЛОВО Ї НА НЕДЕЉЮ Ї ПО СОШЕСТВІН СЪГѡ ДХА»

В основі аналізованої проповіді лежить євангельський сюжет про те, як Ісус Христос, повчаючи своїх апостолів, сказав: «Не мо́жете двѣма Госпо́динѡма ра́ковѣти» [16, арк. 120]. Як бачимо, тема оформлена цитатою з Євангелія від

Матвія, яка виконує роль епіграфа, заспіву до промови. Тим самим автор користується риторичними правилами складання казань, за якими використання цитати вимагає обов'язкового тлумачення і є фундаментом, на якому постає текст [5, с. 287]. На це безпосередньо вказує й сам Іоаникій Галятовський у своїй «Науці» [63]. Дотримуючись вказівок Іоаникія Галятовського, проповідник оголошує, про що йтиметься у проповіді: «Чтò вы то были за два гдны, и для какихъ причинъ не можна имъ wrazъ работати. На что́токъ: что́ насъ на службу затагáетъ гднa многo? в томъ сее слово вѣдетъ» [16, арк. 120].

Для пояснення суті вислову («не можете двѣма Господи́нѣма работати») проповідник відразу посилається на два джерела: блаженного Августина: «Гдѣ имѣ е́мѣ» [16, арк. 120] і на слова апостола Петра, який говорив, що не можна служити двом панам, бо або одного зненавидить, а другого буде любити, або буде триматись одного, а другим знехтує. Оповідючи про спокушання Христа дияволом у пустелі, проповідник резюмує словами євангеліста: «Ді́аволъ за́сь якъ са́мъ прокля́тый, та́къ и на слугъ сво́ихъ прокля́тствъ наво́дитъ, ...прокля́ты ѿкланя́и́и́ся ѿ за́повѣдей твои́хъ. Хѣ́ е́сть нра́въ до́брого...» [16, арк. 120 зв.].

Структурно нарація поділяється на окремі частини. Послідовно пояснюючи кожний уривок, автор використовує т. зв. ланцюговий спосіб викладу [5, с. 288].

У першій частині, застосовуючи розгорнуту антитезу «Христос – диявол», казнодія ніби продовжує проголошені святим Петром слова, перелічуючи найкращі риси людини, яка вірує в Христа, і, відповідно, – найгірші риси того, хто стає на бік диявола. Автор робить акцент на характеристиках, рисах, описах поведінки людини та образі її майбутнього відповідно до того, в кого вона віруватиме. Антоній Радивиловський щоразу послуговується розлогою ампліфікацією і навіть звертається до народної творчості: «ка́ей па́нъ, та́кей и кра́мъ» [16, арк. 121]. Як було зазначено вище, характерною рисою польських схоластичних проповідей було використання

різного роду приказок, прислів'їв з метою створення колориту «народності» [120, с. 40]. Завдяки цьому казнодії робили свої тексти доступнішими для простого слухача.

У другій частині проповіді казнодія докоряє тим, хто все-таки намагається служити і Богу, і дияволу, наводячи приклади з життя: «Єсть ѿ нѣкоторыхъ людѣй мѡва: Бгѣ слѡжнѣ, а дїавѡла не гнѣвнѣ, нѣ дла тогѡ єдинѣ члѡвѣкѣ прихѡдѡчнѣ до цркви млїтисѡ, зѡвше єдинѣ свѣчкѣ засвѣчѡвалѣ стѣмѣ ѡнтѡнїю, а дрѣгѣмѣ дїавѡлѣ при образѣ єгѡ малѡванѡмѣ. Чтѡ дла чогѡ бы чинилѣ? Гдѣ былѣ запѣтанѣ, ѡповѣдалѣ: нѣжѣ ѡнтѡнїю стѡмѣ засвѣчѣмѣ свѣчкѣ, выражѡчнѣ ємѣ чѣтѣ, абѣ млїтвами своїми менѣ вспомагалѣ, нѣ былѣ мнѣ вѣ всѣмѣ помѡчнымѣ, дїавѡлѣ зѡ дла тогѡ, абѣ мнѣ не шкодилѣ, нѣ не былѣ прѡтївнымѣ» [16, арк. 121–121 зв.]. Іоаникій Галятовський радив священникам при написанні проповідей звертатися до різних наук, читати книжки з історії, риторики, філософії й природничих наук [63, с. 116]. Антоній Радивиловський звертається до біології, згадуючи, зокрема, про один вид птахів, який мав одночасно риси орла і гусака. Використовуючи метод ампліфікації, казнодія наголошує на тому, що, подібно до цього птаха, не можна людині звертати свого умислу одночасно і до води, і до неба. У третій частині нарації автор говорить про неможливість любити віддано і Господа Бога, і диявола, посилаючись на слова Христа: «Лїбѡ єдинѡгѡ возлїбѣтѣ, а дрѣгѡгѡ возненавїдѣтѣ, или єдинѡгѡ держїтѣ, ѡ дрѣзѣмѣ же не радїти начнѣтѣ. Дѡѣ рѣчи товѡришѡ не прїймѣютѣ, Лїбѡвѣ, нѣ Влѡстѣ» [16, арк. 121 зв.]. Продовжуючи цю думку, проповідник цитує вислів, який любив повторювати Юлій Цезар: «Вѡлѡ бѣти в Гѡллїей пѣршимѣ, а нїжелн вѣ Рїмѣ втѡрымѣ». Проектуючи ці слова на свій текст, проповідник говорить: «Тѡкѣ нѣ Хї ѡптѣль мѡжетѣ мѡвити: Вѡлѡ бѣти на Нѣѣ пѣршимѣ, а нїжелн в ѡцѣ члѡвѣка грѣшнѡ втѡрымѣ» [16, арк. 122]. Для детальнішого пояснення своїх міркувань автор пригадує фрагмент Євангелія, у якому Ісус, проганяючи бісів із Юди, звертається до сатани зі словами: «Їїже тѡрїши — тѡрї скорѣе» [16, арк. 122].

Антоній Радивилівський не дарма згадує цей епізод, оскільки таким чином доводить, посилаючись на слова святого Амвросія, що неможливо бути з Господом, маючи в собі диявола. Так і людина, яка прагне стати храмом Божим, мусить знищити боввана неправди. Проповідник порівнює душу людини з оселею. Якщо людина грішить, то в її душу входить диявол, а Христос виходить, а якщо зробить добро, то диявол покидає її, а Ісус з'являється. Завершується ця частина словами святого Афанасія: «Прислашамъ намъ избавленнымъ быти чрезъ того, который сѣтвѣмъ сѣтъ Бѣга, абысмъ себѣ не ѹзнавали иншого Гдѣ» [16, арк. 122 зв.].

Четверта частина нарації побудована на моралізаторських засадах. Проповідник застерігає від спокуси диявола, який може легко ввести людину в оману, а також наголошує на потребі не забувати про сім смертних гріхів. Імовірно, для більшої доступності звичайному парафіянину казнодія позначає сім найтяжчих гріхів образами семи царів, з якими не тільки радить розірвати будь-які зв'язки, а навіть застерігає від одруження їх зі своїми дітьми, оскільки не можна увійти до Царства Небесного, маючи гріховні плоди й справи. Закінчується нарація словами Ісуса Христа, з яких починалася проповідь: «Не можете двѣма Господи́нѣма рабѣвати», що свідчить про кільцеву композицію нарації.

У конклюдії Антоній Радивловський, як радив це робити Іоаникій Галятовський, застерігає православного слухача від скоєння гріхів і закликає сповідуватися, якщо тяжкий гріх вже зроблено. Тільки через сповідь і служіння Господу Богу православний християнин зможе потрапити до Царства Небесного.

Отже, «СЛОВО Ї НА НЕДѢЛЮ Г, ПО СОШѢСТВІИ СѢГѢ ДХА» Антонія Радивилівського – приклад нового типу проповіді, який відповідає тодішнім вимогам гомілетики, що були суголосні з художніми особливостями польської проповіді, а саме:

– побудова казання згідно з суворо визначеним планом;

- уживання питальних речень;
- розвиток і збагачення казання різноманітним змістом (часті цитати, посилання, використання матеріалу з різних наук, уживання фольклорних елементів);
- найголовніше – наголошення на доступності, зрозумілості тексту простому слухачеві [5, с. 289].

Отже, змістовою основою проповіді є цитата з Євангелія, яка містить заклик Христа до його учнів. Основний спосіб трансформації євангельського сюжету, як ми зауважили, – розлога ампліфікація: кожна частина нарації вибудована шляхом алегоричних паралелей та порівнянь. Крім цього, текст проповіді збагачений відомостями історичного, географічного та природничого характеру. Незважаючи на значну модифікацію євангельського сюжету, композиція тексту казання відповідає тогочасним правилам гомілетики.

3.7. Композиція проповіді «СЛОВО Ї НА ВОЗНЄСѢНІЄ ГДНЕ»

В основі цієї проповіді лежить сюжет про Вознесіння Христа. Посилаючись на Святе Письмо, а також використовуючи алегорії та символи, казnodія послідовно розкриває поставлені в проповіді завдання.

Згідно з теорією Т. ван Дейка, будь-який текст становить макроструктуру, яка може бути трансформована автором. Науковець виявив можливі модифікації початкового тексту:

- згортання (повна втрата елемента або часткова втрата інформації);
- зміна змісту елемента виявляється або у перифразі, або в зміні інформації аж до протилежної;
- розгортання (вводяться або нові характеристики місця, часу, дій персонажів, або самі персонажі) [47, с. 264].

Подія Вознесіння тлумачиться в риторичному плані і зводиться до розгортання дій «Зустріч» і «Прибуття».

Відповідно до теорії Т. ван Дейка, в аналізованій нами проповіді модифікації полягають у зміні змісту елемента й розгортанні. Обравши за початковий текст цитату з Євангелія від Марка про Вознесіння Христа, Антоній Радивилівський ампліфікував текст за допомогою розлогіх описів персонажів, їхніх характеристик; філософських відступів, посилянь і цитувань, – а також змінив зміст деяких частин, модифікуючи притчу про десять дів і при цьому дотримавшись відповідних композиційних законів написання проповіді (наявність теми, епіграфа, ескапсулу, нарації).

Тема казання «СЛОВО Ї НА ВОЗНЕСЕНІЄ ГДНЕ» виголошена в епіграфі-цитаті з Євангелія від Марка: «Вознесєсѧ на Нѣо, и сѣде ѡдєснѹ Бѣа» [16, арк. 59 зв.]. Так само, як і в попередній проповіді, вона виконує функцію тематичної осі, навколо якої поступово вибудовується текст.

Проповідник раз по раз посилається на євангелістів Марка, Матвія, Іоана, апостола Павла, блаженного Августина, святого Іоана Золотоустого, пророка Давида. Так, приміром, Антоній Радивилівський вдається до слів євангеліста Іоана: «Сѣѣи зѧсѧ Іѡѧнъ ѡ немѧ пишєтъ: въ Мїрѣ бѣ, и мїръ єгѡ не познѧ; на знѧкъ тѧкъ хвалєбного и слѧвного звѣтѧзства, заслѧжилъ себѣ тѣе, ѧбы зѧ тыхъ нїзкостєй зѣмныхъ, взѧтый былъ въ Нѣо, и ѡсѣлъ ѡдєснѹ Ѣца своєгѡ» [16, арк. 59 зв.] й Марка: «Вознесєсѧ на Нѣо, и сѣде ѡдєснѹ Бѣа» у зачині до ескапсулу [16, арк. 59 зв.].

Уже на початку вступу Антоній Радивилівський переходить безпосередньо до того, про що йтиметься у проповіді: «З ѧкїмъ весєліємъ и трїѡфомъ вознесєсѧ Хрїтосъ въ Нѣо, ѧкогѡ Ѣцѧ зѧ трїѡфѧлногѡ єгѡ вхѡдѧ ѡрѧдовалъ, и чїмъ тѧм ХѢ зостѧлъ, ѡ томъ єє слово вѣдєтъ» [16, арк. 59 зв.]. Цим автор визначає завдання проповіді.

Казання починається зі звертання до православного слухача. Автор, використовуючи алегорії та апелюючи до античних джерел, зокрема до міфу про Медузу Горгону, зауважує, що це не правда, а лише фабула: «Прѧвѧтъ

Поэтоуе, нѣзѣ Пересѣдѣшъ Іѡвѣишо сѣишъ, закиши Мѣдѣзѣ ѡкрѣтѣного ѡжа, которогѡ позрѣне людеѣ въ кѣменѣ ѡборочѣло» [16, арк. 59 зв.]. Вдавшись до параболы, Антоній Радивиловський продовжує оповідати про перемогу, говорячи: «Хрѣтосѣ ѡпѣсѣтель, закивши на Крѣстѣ ѡного іѡдовѣтогѡ пекелного ѡжа, діѣвола проклѣтогѡ, которѣи нѣродѣ лѣзѣкѣи, позрѣнемѣ своѣмѣ ѡборочѣлѣ въ камѣне» [16, арк. 59 зв.]. Завдяки цій паралелі проповідник нагадує про первородний гріх, який учинили Адам і Єва і спокуту якого на себе взяв Ісус Христос [7, с. 66].

Згідно з «Наукою» Іоанікія Галятовського, Антоній Радивиловський поділяє нарацію на частини. У першій частині знаходимо посилення на святого Матвія. Святий порівнює Царство Небесне з десятима дівами, які вийшли назустріч нареченому (Ісусу Христу): «Кѣды ѡблѣченецѣ ѡнѣи, ѡ которѡмѣ пішетѣ Матѣѣи сѣиѣи, поспѣшѣлѣ до домѣ своѣгѡ, ѡбы себѣ самѡмѣ, нѣ вѣлѣмѣ домѡвѣмѣ своѣмѣ спрѣвилѣ весѣлье» [16, арк. 60]. З десяти дів тільки п'ять підготувались як належало. Казнодія інтерпретує сюжет по-своєму, говорячи, що замість п'яти дів Ісуса Христа чекатимуть дев'ять хорів ангелів, які, зустрівши Його, приведуть до Царства Небесного: «Не пѣть дѣвѣ, але дѣвѣть Хорѡвѣ Ангѣлѣихѣ прѣбрѣвшѣмѣ якѡ належитѣ, нѣсхѡдѣтѣ въ стрѣтѣніє Хѡѡ, нѣ стрѣтѣи єгѡ звесѣліємѣ нѣ трѣѣмѣфѡмѣ впрѡвѣжѣмѣ на Мѣстѣтѣ Бѣзѣкѣи...» [16, арк. 60]. Цілком можливо, що така інтерпретація сюжету зумовлена тим, що аудиторію цікавив предметно-побутовий вимір Царства Небесного.

У другій частині нарації чи не кожне речення створено за методом аналогії. Застосовуючи його, проповідник намагався зробити своє казання доступнішим для будь-якого слухача. Так, Антоній Радивиловський порівнює Царство земне з Небесним: «Іѣкѡ Црѣ зѣмѣнѣи, гѣды на своѣ влѣснѣю (вѣдѣчнѣрѣ долѣи чѣсѣ въ чѣжѡѣ зѣмлі) нѣѣдѣжѣтѣ столѣцѣ, не мѣшѣ тогѡ чѣвѣка, которѣи бы єгѡ зѣ рѣдѡстѣю нѣ весѣліємѣ не спѡтыкѣлѣ, ѡ спѡткѣвши зѣ весѣліємѣ нѣ Трѣѣмѣфѡмѣ до Пѣлѣцовѣ Цѣрѣскѣихѣ не впрѡвѣжѣлѣ...» [16, арк. 60]. Господь Бог виступає царем, який зустрічає праведника з радістю й веселощами по довгій

розлучі у своїй столиці (Царстві Небесному) і проводить до своїх володінь. Так само з Ісусом, який повертається, ніби до власного дому (Неба), де його зустрічають ангели з радістю та веселощами і проводжають до правиці Бога-Отця. Таким чином, ми можемо побачити внутрішню подібність, коли розкривається значення об'єкта, його роль, функція в довколишньому світі через його «духовний» смисл [16, арк. 60], порівнюються об'єкти матеріального і духовного світів [16, арк. 60].

Варто зауважити, що саме у другій частині нарації проповідник, говорячи про зустріч вірянина з представниками небесної ієрархії, використовує метод ампліфікації. Небесні істоти різняться близькістю до Творця і тією роллю, заради якої Він створив їх. За св. Діонісієм Ареопагітом, усі вони діляться на дев'ять груп, або ангельських чинів: серафими, херувими, престоли; верховенства, сили й влади; начала, архангели й власне ангели. Серафими, херувими й престоли – вищий рівень небесної ієрархії; верховенства, сили й влади – середній, а начала, архангели й ангели – нижчий рівень [52]. Повертаючись до першої частини й безпосередньо до притчі про десятьох дів, проповідник наголосив, що зустрічатимуть Ісуса дев'ять хорів, – під цим мається на увазі вся небесна ієрархія [7, с. 66].

Небесні істоти, зустрічаючи Ісуса, дякують за добро й милість, які робив Він, перебуваючи на землі. Сили дякують за всі чудеса, які Він творив на землі, архангели – за те, що відкрив своїм учням таємниці від Господа Бога, ангели – що виконав їхній охоронний обов'язок («Зра́къ раба пріѣмши») [16, арк. 60 зв.], серафими – що проповідував любов на землі і залишив одну з найголовніших заповідей: «...да лѣвите дрѹга дрѹга, ꙗкоже возлюбѣхъ вы, да и вы лѣвите себѣ» [16, арк. 61 зв.], херувими – за мудрість, завдяки якій люди будуть розуміти й знати про Бога, престоли – за справедливість царських престолів: «чрезъ него на земли на Царскихъ Престолахъ, ꙗко Црѣца естъ посажденна» [16, арк. 61 зв.], верховенства – за підкорення всіх народів: «...живущи на земли,

Покорі людї на́мъ, і і́зѣки по́ нѡги на́ша, і́збѣра́ на́мъ досто́яніє своє, до́вѣротъ і́акѡвлю
и́же возлюбїи» [16, арк. 62], начала – за здатність керувати царями й князями,
влади – за охорону від бісівських спокус і позбавлення їх влади: «Гды́
Приведѡша къ нѣмъ вѣсны мнѡги, і́ і́згна́ дѡхѣ сло́вомъ на́ то, же і́ і́пѣломъ река́з: Се
даю́ ва́мъ вла́сть настѡпати на змїю, і́ на ско́рпію...» [16, арк. 62].

Оповідючи про всі зустрічі з небесними «мешканцями», проповідник
робить відступ, у якому змальовує все, що чекатиме на Христа в Царстві
Небесному, посилаючись на пророка Давида й святого Іоана Золотоустого.
Звертаючись до Христа, проповідник говорить про радість Отця Небесного,
всіх ангелів, а також їхнє здивування: «Те́перъ пра́вѣ і́гглі, і́ і́рхагглі нї́ше є́стѣтво
на Прѣ́тлѣ́ Гд́немъ не́смі́ртѣлно́ю сла́вою свѣ́тащесѣя́ ѡ́бѣчили, а́ вида́чи є́гѡ́ дї́вноє на́ себе
вида́вше ѡ́днї́вїлїсѣ...» [16, арк. 62].

Кожна зустріч із представниками небесної ієрархії починається
однаково: «Спотыка́ють..., а́ спотка́вши зъ Ра́достїю і́ Трї́ѡмфомъ, прова́дѣтъ на
Ма́естѣтъ Бѣ́жїи, дѣ́кѡчи за то́е...». Зазначимо, що й завершується кожна
«зустріч» теж однаковими словами: «на́ ви́раже́не за́сь сво́їи Ра́достї і́ Трї́ѡмфѣ́
возда́чи є́мѣ́ чѣ́сть, ѡ́пада́ючи прѣ́ нї́мъ вола́ючи...» [16, арк. 62]. З незначними
відмінностями в побудові фрази завершується й сама проповідь, звернена
вже до кожного зі слухачів. Імовірно, завдяки частим повторам слів «радість»
і «тріумф» проповідник намагався налаштувати своїх слухачів не боятися
переходу з цього на той світ, оскільки ніхто не буде самотній і кожного
зустрічатимуть із радістю та веселощами, а найбільше радітимуть Отець
Небесний і Син Його Ісус [7, с. 67].

Антоній Радивилівський не розділяє чітко нарацію і конклюдію.
Заклучна частина казання побудована так. Починається вона зі звертання
Христа до єврейського народу: «і́зъ і́дѣ́, і́ взы́щете́ мене́ і́ въ грѣ́сѣ́ ва́шемъ
ѡ́мре́те» [16, арк. 62 зв.]. Казнодія вказує на гріхи – пиху й злість, через які не
можна прийти у Царство Небесне. У другій частині, змінюючи об'єкт

зображення, Антоній Радивилівський детально зупиняється й викриває найбільш негідні людські переступи та вади: «Чи немнѡго жъ естъ Гдѣи на землѣи людѣи гордыхъ, лѡкомцевъ, завѡйцевъ, вшетѣчникѡвъ, плѣницъ, квѣстыровъ, драпѣжцевъ, и иншихъ тѣмъ подѡбныхъ...» [16, арк. 62 зв.]. Завершується проповідь цитатою з Першого послання апостола Павла до коринтян з закликом до покаяння і проханням благодаті у Господа Бога, щоб прийти у Царство Небесне: «Свожѣ если кто межи нами въ ѡкомъ знѡдѣется грѣхѡ смѣтельномъ, даи емоу Такѡю Блѡгт, чре которѡю вы до покаянїѡ моѡвъ зъ негѡ повстѡти, а жалѡючи за ѡныя сердѣчне; въ вѡторѡе твоѡ Пришествїе тамъ пришѡлъ, гдѣсь ты днѡ тепѣрешнегѡ всѣми ѡгѣлами зъ великими Трѡимфѡмъ, и Рѡдостїю, zostѡлъ впроважѣный. ѡмїнь» [16, арк. 62 зв.].

Таким чином, автор зміг оригінально викласти євангельський сюжет про Вознесіння Христа, не забуваючи при цьому й про моралізаторські настанови. Можна стверджувати, що проаналізована нами проповідь є яскравим зразком нового типу казання в українській літературі XVII століття, в якій вбачаємо поєднання західних і місцевих традицій.

3.8. Концепт у проповідях Антонія Радивилівського

Серед найвиразніших рис барокового мислення був концептизм. Категорія концепту відігравала не останню роль у проповідницькій літературі бароко. Приміром, польські медієвісти відзначають, що саме XVII сторіччя стало «часом концептів і змішування латини» [256, с. 11].

«Концептичні декламації», «дотепи», «легковажні жартики», «концепт», «словесна гра» тощо – усе це має точки дотику з поняттями *acutezza* (гострота, дотепність) та *argutezza* (чіткість).

«Концепт» з італійської перекладається як «чудова, вишукана думка». Виник в Іспанії та Італії. Для барокових часів концепти були улюбленою формою вираження думки. Вони давали широкі можливості для словесних каламбурів. Казнодії, за словами М. Бжозовського, вважали своїм

найголовнішим завданням, аби жодна річ не була представлена просто й звичайно, а завдяки гострій вставці старалися звичайне поняття зробити духовним, надприродним. Це відповідало бажанню тодішніх парафіян, спраглих гострої думки. Саме тому концептивні проповіді загострювали цікавість слухачів і збуджували їхню уяву. Створювалися концепти на матеріалі різних виразів, узятих зі Святого Письма, і супроводжувалися грою слів, часом приголомшливою етимологічною аргументацією [240, с. 400]. Деякі науковці зауважують, ніби концепти слугували своєрідним натяком на моральні провини та помилки людей вищого прошарку суспільства, яким боялися зробити зауваження прямо та безпосередньо.

У концептивних проповідях (*concetti predicabili*) тема була представлена у формі алегорії і, як правило, казнодія намагався свої умовиводи «підкріпити» доказом зі Святого Письма. В. Павлак у роботі «Концепт у польських барокових казаннях» наголошує на різниці італійських та іспанських проповідей. Він підкреслює, що іспанські казання *concepto*, як правило, відрізняються вишуканістю та блискавичністю, крім того, вони дотепні та призначені викликати подив і оплески [256, с. 14–15].

Німецька дослідниця Р. Лахманн у своїх студіях концептизму звертається до робіт з античних часів, знаходячи витoki явища концептизму в естетиці Аристотеля, зокрема в його вченні про гармонію як поєднання протилежностей. На її думку, поділ на «тривіальне» і «високе», який відігравав засадничу роль а античній естетиці мови, набуває значення також і в галузі знання [96, с. 86]. Дослідниця вважає, що «чужа мова» та «невідомий» матеріал стають джерелом дотепності й основою для аргументації.

А. Штейн, аналізуючи «Трактат про поетичний стиль» іспанського філософа, теоретика літератури Грасіана, наголошує на тому, що засадничі принципи його праці близькі до вчення Платона. На відміну від аристотелівської естетики, для іспанського теоретика концептизму було дуже важливим наголосити на ролі співвідношення мистецтва дотепності

з риториною, оскільки «тропи та риторичні фігури – це ніби матеріал і ґрунт, на якому зводить свої дотепи гострота розуму» [233, с. 164]. Крім того, Грасіан вважав гостру думку основою всього і головним знаряддям пізнання.

Емануеле Тезауро, за словами О. Лямпрехт, окреслював концепт як «духовне диво», що дозволяє бачити предмет в іншому й задовольняє незбагненне бажання нашого духа бути вишукано обдуреним [115, с. 99]. Слід відзначити, що теоретик вважав біблійний текст матерією (ґрунтом, фундаментом), тоді як алегоричну інтерпретацію – формою концепту [256, с. 81].

Незважаючи на те, що Іспанія є батьківщиною концептизму й «іспанську моду» прихильно зустріли в Італії, проте, за словами В. Павлака, саме італійські взірці набули згодом набагато більшого значення для експансії естетики під знаком *concetti* до інших країн Європи [256, с. 29].

В Україні концептизм прийшов із Польщі. У науковому доробку вітчизняних та закордонних науковців дослідження польського концептизму викликає багато суперечностей, оскільки йдеться передусім про дефініцію, суть та використання його в церковній промові. Серед найперших викладів теорії концептизму в польській літературі слід згадати працю «*Orator extemporaneus sive artis oratoriae breviarium bipartium*» Міхала Радау [259], який спробував висвітлити проблему концептизму. За словами науковців, Радау досить критично ставився до залучення концепту в церковні проповіді [256, с. 43–44]. Ян Квяткевич, автор підручника «*Phoenix rhetorum*» [248], відносив концепт до дев'яти фундаментів «непростої мови». Ритор виділив найхарактерніші риси концептизму: дотепність, подільність та блискавичність, – а також наголосив на великій популярності вживання концепту [256, с. 44].

Визначною працею, присвяченою концептизму, є робота Мацея Казимира Сарбевського «*De acuto et arguto*» [260], в якій її автор наголошував на тому, що концепт належить передусім до засобів стилістичної організації тексту і становить приклад аргуцій, які не варто

ототожнювати з концептом-акуменом. Крім цього, казнодія робив наголос на розрізненні концепту як поняттєво-словесного феномену, що належить до стилістичного рівня (*argutum*), і власне концепту (*acumen*, *acutum*), який, певно, ближчий до інвенційного рівня [256, с. 62].

Польська проповідь мала неабиякий вплив на українську барокову літературу. В. Павлак так характеризує літературну ситуацію, яка склалась у XVII столітті: «Річ Посполита – держава, що належала до латинської культури й географічно розташовувалася найдалі з-поміж інших країн на схід Європи. Культурні стосунки з іншими романськими країнами були дуже сильні, що не могло не відобразитися на формуванні її культури. Це стосується і проповідництва, яке з кінця XVI століття, а особливо у XVII столітті становило взірець для руського духовництва, зокрема для Лазаря Барановича, де можна побачити певні сліди концептизму» [256, с. 37–38]. Про концептизм у творах Лазаря Барановича згадує О. Матушек у монографії «Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко» і, зокрема, зазначає: «Парадоксально, але проповідницька практика архієпископа відповідає бароковій теорії концепту, побудованого на біблійному матеріалі. Теорії, яка в друкованому вигляді з'явилася і стала доступною пізніше, ніж були написані проповіді архієпископа» [127, с. 230].

Про особливості концептизму в українській літературі пише О. Ніка, яка так характеризує це нове явище для нашої культури: «Схоластична освіченість і риторична майстерність часто брали гору над вузькоконфесійним статусом казання, а отже, зумовлювали активне проникнення в православну проповідь елементів, які визначали її різномірність – поєднання непокєднуваного як атрибут барокової проповіді» [144].

Як відомо, Антоній Радивиловський був учнем Лазаря Барановича [161, с. 257]. Відповідно, барокові тенденції, серед яких був і концептизм, не могли не позначитися на манері (стилі) написання його проповідей. Суть концепту полягала в тому, що схожість / подібність сприймалася як гра, ілюзія, театр,

сон, бачення та фантазія в новому, «геніальному» порядку речей та мовних знаків, концептуальною паралельною відповідністю якого є асиметр. Ми спробуємо дослідити явища концептизму на прикладах творів казнодії.

Як радили автори риторик XVII століття, увагу аудиторії можна було завоювати, коротко розповівши про найважливіші моменти справи, даючи слухачам надію, що вони почують щось до цього невідоме, викликаючи в них цікавість, подив, страх [267, с. 68]. Момент «несподіванки» та «раптовості», на думку барокових професорів, був закладений в основу концепту. Недарма Антоній Радивилівський розпочинає свою проповідь «СЛОВЕ НА НАШО Д ПО ПИЩЕ» з цитати євангеліста Іоана, що є епіграфом до всього твору: «ВЗЫИДЕ ІСЪ ВЪ ІЕРУСАЛѢМѢ, ѢСТЬ ЖЕ ІЕРУСАЛѢМЪ НА ОВЧЕЙ КЪПЕЛЬ, ИЖЕ ГЛЕТСЯ ЄВРЕЙСКИ ВНАЕЩА, ПЛѢТЬ ПРИТВОРЪ ИМѢЮЩА. ВЪ ТѢХЪ СЛЕЖАЩЕ МНОЖЕСТВУ БОЛѢЩИХЪ, СЛѢПЫХЪ, ХРОМЫХЪ, СЪХИХЪ, ЧАЮЩИХЪ ДВИЖЕНІА ВОДѢ» [16, с. 34]. Ідеться про Вифезду – назву купальні (грецьк. κολλυμβήθρα) в євангельському оповіданні про диво зцілення Ісусом Христом розслабленого. Купальня розташована «у Єрусалимі біля Овечих воріт (ήπροβατική)» [21]. Ексордіум мав велике значення для всієї проповіді, оскільки саме в цій частині проповіді казнодія емоційно та інтелектуально готував слухача до того, про що йтиметься у творі. Епіграф-цитата є певним анонсом до змісту виголошеної проповіді. На початку казання Антоній Радивилівський, замість продовжувати євангельський сюжет про диво, зроблене Сином Божим, змінює тематичну лінію і розпочинає ексордіум з переповідання настанов Сираха. Серед цнот, яких би мав дотримуватися вірянин, проповідник радив відвідувати хворих (це, як відомо, належить до семи справ тілесного милосердя: голодного нагодувати, спраглого напоїти, нагого одягнути, подорожнього прийняти та нагодувати, недужого та ув'язненого відвідати, померлого поховати). Антоній Радивилівський об'єднує ці дві історії, підсумовуючи: «Чогоу оучиша Сирахъ Сѣа своѣго, тоѣ днѣ тепѣрешнего исполнѣтъ самъ Сѣа Бжїей» [16, арк. 34].

Нарація присвячена витлумаченню мети відвідання Сином Божим Овечих купалень і виділяє три причини: по-перше, щоб «рѣчи самѡю тоѣ ѡ сѣбѣ Прѣречствѡ потвѣрдилъ» [16, арк. 34 зв.], йдеться про спасительну місію Ісуса Христа через проповідування, зцілення хворих та розраду для них. По-друге, Спаситель мав сам побачити немічних та допомогти їм прозріти і таким чином позбутися недуги. І по-третє, на переконання проповідника, Син Божий відвідував Вифезду, аби зцілити розслабленого, який страждав тридцять вісім років.

Як зауважує В. Павлак, концепти вживаються з метою пояснення фрагментів Біблії та служать аргументом якоїсь думки чи науки, яка пов'язана зі справами віри чи моралі [256, с. 54]. В аналізованій проповіді через євангельський уривок автор намагається змусити свого слухача замислитися над злободенним питанням: чи кожен хотів би жити в достатку, незважаючи на хворий стан? Через опис благоустрою купалень (існували окремі кімнати для хворих) казнодія показує, що, попри соціальну розшарованість суспільства («станъ Црѣкѣй, станъ Йерехерскѣй, станъ Рѣжѣй, Рѡннскѣй и прѡчѣй...» [16, арк. 37 зв.]), кожен сподівається на власне щастя. Проповідник вдається до оригінальної концептивної аналогії між мінливістю світу і рухом води в Овечій купальні. Антоній Радивилівський намагається довести читачеві, що всі людські блага, які здаються вічними, зокрема втіхи, нагороди, розкіш і навіть «Живѡтъ члѣкѣй» – минуші [16, арк. 37 зв.]. Проповідник цитує Соломона: «Ктѡ жъ въ сѣѣ кѡпели свѣта, тыи рѣшаетъ вѡды? Ктѡ Царствѣа, Богатства, Чѣсти, и всѣкѣѣ ѡутѣхи перенѡситъ? Гѡмъ Бѣъ» [16, арк. 37 зв.]. Очевидно, що за допомогою цієї цитати письменник хотів наголосити на важливому релігійному постулаті: на все воля Божа.

Трактати, в яких реалізовано концептизм, зосереджені також і на темі схожості. Ці праці, на думку дослідників, обґрунтовували естетичне та інтелектуальне зачарування процесом, унаслідок якого з несхожості розвивалася схожість, а зі схожості – несхожість [96, с. 93]. У слушності

цього ми можемо переконатися, проаналізувавши останню частину конклюдії проповіді «СЛОВЪ Ї НА НЛЮ Д ПО ПЙСЦѢ»: «Тѣи котѡрын на рѡзныи хорѡбы хорѡчи лежали при овчей кѡпели, ѿ вшелѡкихъ непогѡда на покрѣте своѣ, мѣли пѡть прѣтворѡ; а мы хорѡчи на рѡзныи грѣхѡвъ хорѡбы, ѡкѡ при кѡпели овчей, при покрѣтѣ сѣй, за пѡть прѣтворѡвъ покрѡвѡючи насѡ ѿ вшелѡкихъ непогѡдѡ гнѣвъ Бжогѡ, маѣмѡ пѡть рѡнѡ Хрѣтѡвыхъ...» [16, арк. 38–38 зв.]. Отже, Антоній Радивиловський, порівнюючи п'ять «притворів» Овечої купальні з п'ятьма ранами Христа, створює естетичний ефект. Через поєднання протилежних за значенням понять проповідник закликає пам'ятати про страждання Христа та його роль заступника людей перед гнівом Бога-Отця. Саме в цьому, на нашу думку, полягає «гостра думка» і, відповідно, сенс концепту.

Вартим уваги є образ води – наскрізний у цій проповіді. Автор вводить його в ексордіум, оповідаючи про Овечі купальні, потім у нарацію, порівнюючи минущість світу з водою у Вифезді («Въ томѡ тѣлѡв свѣтѡ Сѣй рѡзныи ѿ овчей кѡпели, же въ овчей кѡпели пѣвногѡ чѡсѡ ѡггѡлѡ возмѡщѡлѡ вѡдѡ; а свѣтѡ сѣгѡ вѡдѡ» [16, арк. 37 зв.]). Нарешті, наприкінці основної частини проповідник порівнює дочасність людського життя з водою («Всѣи ѡумирающе ѡумираѣмѡ, ѡ ѡкѡ вѡды, растѣкаѣмѡ въ зѣмлю, ѡже невозвратѣтѡ...» [16, арк. 38]). Можливо, це перифраз біблійного вислову, у якому Всевишній після гріхопадіння звертається до Адама: «Въ потѣ лицѡ твоѣго сѣити хлѣбѡ, твоѡ донелиже възвратѣшиѡ въ зѣмлю ѿ не ѡже възѡтѡ вѣстѡ, ѡкѡ зѣмлѡ ѣси ѡ въ зѣмлю поѡдеши» [Бут. 3: 19].

Проповідник, заручившись прикладом зі Святого Письма, не тільки намагається довести минущість усього сущого, але й указує на існування своєрідного закону «колообігу» в цьому світі: «ѡкѡ вѡды, ѡѣставѣннѡмѡ нѣкоторѡмѡ течѣнѣмѡ ѡдѡчи до грѡбѡ, иншимѡ по сѣбѣ настѡпѡющимѡ даѡтѡ мѣстѡ...» [16, арк. 38]. Антоній Радивиловський проводить паралель із

законами природи: «И҃кѡ въ нѣѣрѣ зопсованѣ єдиной рѣчи, єсть рождѣніємъ дръгонъ; такъ на свѣтѣ, гдѣ єдинъ ѡмираєтъ, на той часъ иншій на єгѡ мѣстѣ настѣпѣтъ» [16, арк. 38]. Варто зазначити, що проповідник повторює думку, яка була виголошена раніше. Зображення Овечої купальні наприкінці основної частини, з одного боку, використане з метою відповіді на поставлене в нарації питання, а з другого, замикає композицію проповіді.

Проповідник намагається відповісти на питання всіх часів: чому Бог посилає хвороби? І пропонує свою точку зору: «Я҃кѡ чрезу тоє раны дѣи нѣшеи и҃сцѣлилъ» [16, арк. 35]. Заручившись посиланням на Августина, письменник проводить алегоричні паралелі між покорою та смиренням віртуального слухача і смиренням та покорою, яке мав розслаблений, зцілений Христом. Саме завдяки цьому зіставленню виникає гостра думка. За визначенням Мацея Казимира Сарбевського, між двома протилежними характеристиками чи взаємодіями, виробленими тим самим предметом, постає гострий аргумент [96, с. 101].

Створення «гострої думки» охоплювало багато рівнів, у тому числі художній. Стиль Антонія Радивиловського не становить винятку, оскільки в його тексті теж використовуються контрасти й антитези: «Бѣтъ караєтъ тѣло, а҃кѡ и҃сцѣлилъ дѣло» [16, арк. 36 зв.], порівняння й аналогії («И҃кѡ огонь приложѣный до злата, лѣпшимъ тѣмъ справѣтъ; такъ болѣзни и ѡ҃тиски доткнѣвшисѧ сѣцѣ людскихъ, чѣстшими ѡныє и зацѣлѣйшими чѣнѧ...» [16, арк. 36 зв.]). Хвороба – це ніби духовні ліки в розумінні проповідника. У цій метафорі міститься словесний винахід, тобто поєднуються віддалені та різноманітні поняття про певні предмети або явища. Казнодія описує принцип дії «ліків». Апелюючи до реалій свого часу, Антоній Радивиловський зауважує, що «...єсли зъ и҃когѡ лѣкарства ѡнесѣтъ пожитокъ, тѣмъ иншимъ на тѣмъ жъ болѣзнь хорѣющимъ того жъ лѣкарства ѡживати радѣтъ» [16, арк. 36 зв.]. Автор дає приклад парадоксального рішення апостола Павла щодо душевнохворого: «...ѡдѣти такогѡ сатанѣ въ

нѣвозмождѣніе плѣти, да дѣѣ спїсєт ѿ» [16, арк. 36 зв.]. Стилїстичною особливїстю цїєї проповідї, на наше переконання, є зловживання риторичними фігурами, зокрема риторичними питаннями. На думку О. Прохватилової, казнодїї, залучаючи діалогїчні форми, намагалися справити «бїльше враження на своїх слухачїв». Саме тому, як зауважує авторка, дуже часто українська барокова проповідь складалася з питань і вїдповїдей [167, с. 130]. Імовїрно, риторичні питання виконували також функцію сполучних ланок мїж тематичними шарами в проповідї.

Серед джерел, якї використовувалися при написаннї церковних промов, безумовно, Святе Письмо посїдало перше мїсце, проте бароковї казнодїї посилалися й на твори християнських богословїв. Ілюстрацією цього може бути проповідь «СЛОВО НА НѢ ВТОРУЮ ПО ПАСЦѢ», в якій для витлумачення значення ран Христових Антонїй Радивиловський користується вїдразу з кількох джерел. Для святого Іоана Золотоустого це «сѣѣ Бѣ зѣ лѣмї примирєнна хїрографѣ» [16, арк. 85], святий Ієронїм убачає в цьому небесне примирєння, знак його наближення або попередження, святий Амвросїй – Божа благодать у рїзних її виявах, для святого Кипрїяна це не тїльки Божа благодать, але і її образ та безпосереднїй доказ, для отця церкви святого Василїя – символ «вїгнанѣ» [16, арк. 85].

Нїмецька дослідниця Р. Лахманн стверджувала, що для концептистів існують двї сфери, в яких діє *asumen* і стають інтенсивними й наново інтерпретуються засоби *inventio* та *elocutio*, – сфера аргументації та сфера мовного оформлення [96, с. 93]. У тексті аргументами для автора стали слова церковних авторитетїв, на ґрунті яких письменник починає вибудовувати власний концепт. Він не обмежується тїльки загальним поясненням ран Христа, якї уособлюють символ благополуччя, тихостї проповідї «радостї знаменїє, найласкавѣше Нѣа чѣдо» [16, арк. 35 зв.], а й далї розгортає цю думку, наголошуючи вже на п'яти ранах Сина Божого. Для Антонїя Радивиловського п'ять ран Христа – це п'ять джерел, «напалчїй Рѣй Бжїей» [16,

арк. 35 зв.], та п'ять відкритих уст, «котóрий чтò рáзъ предъ Млестатомъ Бжѣмъ за нами вола́ють: Їѡви ѡмъ Гдѣи малѣсть Твою, и спѣе твоє даждъ ѡмъ» [16, арк. 35 зв.]. Таким чином, концепт стає місцем фіктивної «алегоричної» подібності, місцем створення подібності, авторським «винаходом», а не підтвердженням.

У проповіді «СЛОВѢ НА НЛЮ Д ПО ПЯСЦѢ», як ми могли вже зауважити, мотив води був одним із головних. В основі казання «СЛОВѢ НА НЛЮ Д ПО ПЯСЦѢ» [16, арк. 121] лежить притча про самарянку, де ми знову зустрічаємося з цією тематичною лінією. Польський проповідник і теоретик концептизму В. Павлак звертав увагу на те, що в промовах гостра (містична) інтерпретація Божих «аргущій» мусить знайти підтвердження в якогось видатного авторитета [256, с. 82]. У своїх роздумах Антоній Радивиловський, посилаючись на слова святих Василя, Кипріяна, Амвросія, Кирила та Феофілакта та оповідаючи про зустріч Ісуса Христа і самарянки, намагається наштовхнути парафіянина на роздуми: що могла символізувати вода в колодязі. Для автора це «Блѣтъ Сѣгавъ Дхѣ» [16, арк. 122]. Слова апостола Павла стають ключовими, оскільки для нього це була не просто колодязна вода, а жива: «...ѡкво вода живѣа, ѡбѣво текѣча, зѣмлю сѣхѣю ѡ ствердѣаю, чѣтъ ѡ вѣтрѣвъ зѣмныхъ, чѣтъ ѡ ѡпалѣнѣа Сѣнѣнагѣво, чѣннѣа маккѣю, ѡ зѣ неплодоно, жѣзѣною въ рѣзѣные плѣды» [16, арк. 122 – 122 зв.]. Отже, вода є живою, жива вода символізує благодать Божу. Цим порівнянням письменник не обмежується та продовжує розмірковувати, наголошуючи на тому, що благодать Божа може символізувати «Рѣи воулаѣловѣнѣи». Якщо не скропити землю водою, то вона не буде плодоносити: «Чѣтъ жѣ въ то были зѣ плѣды, котѣрыѣ вода блѣтъи Дхѣ Сѣгѣа на дѣи нѣиѣ рѣднѣа? Выличѣтъ Сѣиѣи Їѡтолъ Пѣвелъ: Плодѣа дхѣвнѣи ѣстѣа лѣвы, Рѣдѣсть, Мѣрѣа, Долѣготѣрѣнѣе, Блѣтъ, Мѣрдѣе, Вѣра, Крѣдѣсть, Вѣдѣрѣнѣе» [16, арк. 122 зв.]. Завдяки такому нагромадженню казnodія вибудовує концепт у концепті, який полягає в зіставленні матеріального (води) і духовного (чесноти): земля – це душа, вода – благодать, плоди ж –

чесноти. Із цього випливає, що вода не тільки є джерелом благодаті Господньої, але й дає змогу бути доброчесним.

Таким чином, проаналізувавши проповіді Антонія Радивиловського, можна стверджувати, що казнодія мав на меті створити цікаві, доступні та образно яскраві твори. Проте найважливішим для нього як проповідника було вплинути на поведінку свого читача. Казнодія не просто намагався створити «концепт» із метою зацікавити читача, а орієнтувався на когнітивну базу своїх реципієнтів. При цьому матеріал для створення гострої думки він черпав з Біблії.

Висновки до розділу 3

Велику роль у розвитку ораторської літератури другої половини XVII століття відіграла діяльність Києво-Могилянської колегії, підручники риторики якої спиралися на античну теорію красномовства. У цей час для письменників було важливо знайти доступний спосіб спілкування з вірянами. Тож спадщину античності для проповідницької практики було переглянуто. Зокрема, для барокового казання була характерна відмова від обов'язкових за доби Ренесансу суворих норм і канонів. Це позначилося на застосуванні алегоризації та символізації слів і сюжетів Святого Письма. Завдяки цьому проповідник міг «розгорнути» цілу проповідь, використавши будь-яке слово, взяте з контексту біблійної перикопи. Казнодія прагнув не тільки вразити слухача своїми винятковими знаннями Біблії, але також продемонструвати свої знання в інших галузях наук. Усе це привело до зміни підходу в трактуванні Святого Письма.

Однією з особливостей проповідей збірки «Вінець Христов» є те, що її автор вихідною точкою своїх роздумів обирав епіграф-цитату з Євангелія, яка виконувала функцію рушія в розбудові каркасу тексту. Основою роздумів слугує перспективне питання. Казнодія вдавався до модифікацій біблійного сюжету. Вони полягають у зміні змісту певних сюжетних елементів або їх

розгортанні, у цьому ми могли пересвідчитися завдяки аналізу проповіді «СЛОВО Ї НА ВОЗНЄСЄННЄ ГДНЕ». Обравши за початковий текст цитати, письменник ампліфікував їх за допомогою розлогих описів персонажів, їхніх характеристик, богословських відступів, посилянь і цитувань, а також трансформував зміст деяких частин, дотримуючись при цьому відповідних композиційних законів написання проповіді (наявність теми, епіграфа, ескордіуму, нарації).

Антоній Радивилівський – майстер тематичного казання, в якому використано принципи впорядкування топічного казання, гомілії та проповіді, побудованої на основі алегорії. Композиція такої проповіді характеризується наявністю «текстових уривків», які розгортаються не тільки завдяки порівнянням, але й топосам, у смисловій структурі яких яскраво проглядається євангельський сюжет. Автор використовує кілька способів розгортання матеріалу: сюжетний, топічний та алегоричний.

Одним із завдань українського барокового проповідника було переконати, змінити «стан речей» за допомогою майстерно аргументованого казання. Антоній Радивилівський широко використовує сюжети Нового Завіту, різні прийоми, які за джерелом аргументації можна поділити на біблійні (євангельські чи неєвангельські) і небіблійні. До небіблійних належать оповідні елементи (притча, байка, повчальний випадок, опис тощо, які слугують підтвердженням чи доказом учительного, релігійного або морального викладу), до біблійних – посилення на старозавітні джерела, сюжети Нового Завіту, які є ілюстрацією зразка та антизразка для відповідних тверджень. Письменник вміло добирає слова в тому значенні, яким послуговувався вірянин щодня, з метою створити правильний умовивід, сумісний з аргументами.

Побудова казань Антонія Радивилівського відповідає правилам тодішньої гомілетики. Автор часто вживає питальні речення, розвиває і збагачує свої твори матеріалом (часті цитування, посилення, використання матеріалу з різних наук, уживання фольклорних елементів). При цьому для

автора було суттєвим, аби текст був доступним та зрозумілим простому слухачеві.

Для проповідника було важливо вплинути на поведінку свого слухача. Робить він це допомогою концептів та риторичних фігур. Концепти створювалися найчастіше для тлумачення відповідних фрагментів Біблії або служили для пояснення певної думки чи повчання, що стосувалося справ віри чи моралі. Казнодія не просто намагається створити «концепт» із метою зацікавити читача, але враховує комунікативну настанову та орієнтується на когнітивну базу своїх реципієнтів.

Особливістю композиційної будови казань збірки є те, що євангельські сюжети в автора можуть служити структуротвірним або текстотвірним матеріалом, визначаючи розвиток нового тексту (Вознесіння через історію про десятих дів). За допомогою цього прийому Антоній Радивилівський мав змогу подати свій текст у новому культурному контексті.

Завдяки аналізу творів Антонія Радивилівського ми пересвідчилися в оригінальності викладу євангельських сюжетів, майстерності використання гомілетичних правил та засобів художньої образності. Усе це дає підставу стверджувати, що українська проповідь на кожному етапі свого розвитку не тільки зазнавала змін в структурі чи композиції, але й давала оригінальне тлумачення Святого Письма.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [4, 5, 6, 7, 8].

ВИСНОВКИ

Територіально та ментально наша країна розташована на межі різних цивілізацій. Географічне положення України та історичні умови її існування суттєвим чином позначилися на перебігу соціальних, політичних та культурних процесів. Саме епоха бароко стала важливою ланкою у зближенні Західної і Східної Європи. Звертаючись до кращих європейських досягнень, українські політики, духовні лідери намагалися поєднати їх з національним надбанням. Провідним засобом міжкультурної взаємодії стали освіта й література.

У кінці XVI – в XVII столітті українська література набула оригінальних ознак. Протягом цього періоду риси барокового стилю з'явилися в полемічних творах, паломницькій прозі, мемуарно-історичних творах, драмі, поезії тощо.

Ораторсько-проповідницька проза посіла важливе місце в художній системі давньої української літератури, особливо якщо йдеться про українську барокову літературу зазначеного періоду, часу великих національних зрушень та міжконфесійних воєн.

Незважаючи на те, що Відродження «оминуло» українську культуру, науковці небезпідставно вважають, що ренесансні ознаки проявлялися вже в мистецтві й літературі Київської Русі. Так зване «учительне красномовство», урочиста риторика становили той ґрунт, завдяки якому в XVII столітті проповідь стає чи не основним літературним жанром.

Протягом тривалого часу в українській ораторській прозі розвивалася повчальна проповідь, метою якої була моралізаторська настанова. Такі тексти вибудовувалися шляхом послідовного тлумачення євангельських уривків. Друкованого вигляду вони набули у формі учительних євангелій, які до того поширювалися як рукописи.

Євангеліє учительне як тип збірки не лише має давню історію, але й відзначається своїм впливом на українську писемність упродовж кількох століть. Навернення Русі на християнство посприяло переосмисленню візантійської культури та, передусім, її літературних пам'яток. Ідеться не лише про переклади, перекази творів, а й про оригінальні зразки певних жанрів, зокрема церковні проповіді, повчання, коментарі, а ширше – форми тлумачення Святого Письма.

Серед визначних рис, якими характеризувалися учительні євангелія, були чітка систематичність та традиційність структури; незмінність протягом століть джерельної бази, що спричинила змістову схожість творів і вплинула на форму повчань, яка практично до початку XVII століття залишалася консервативно-традиційною. Композиційною основою книги слугувала календарна схема церковного року.

Пробудження та подальший розквіт проповідницької літератури припадає на XVII століття – час загострення соціально-культурної ситуації, зумовленого насамперед Люблінською та Берестейською уніями. Умовно розвиток української проповіді XVII століття можна розділити на два етапи.

Перший з них обіймав тексти першої чверті XVII століття. Тодішня українська проповідь становила екзегезу біблійного тексту, витриману в морально-повчальному дусі. Такі проповіді автори вибудовували шляхом послідовного тлумачення євангельських текстів. Типовою формою проповіді в учительних євангеліях кінця XVI – початку XVII століть була екзегетична гомілія.

У цей час Святе Письмо було джерелом добору аргументації в релігійних суперечках. Літературною нормою для полемістів стає точне цитування Біблії та посилання на неї. З другого боку, вже тоді з'являються зразки риторично довершених казань. Йдеться передусім про тексти Мелетія Смотрицького.

Популярність учительних євангелій на східнослов'янських землях Речі Посполитої дослідники пов'язують із різкою потребою у проповідницькій

літературі та поживавленням зацікавленості релігійними питаннями широких верств суспільства.

«Учительне Євангеліє», яке суттєво вплинуло на подальший розвиток української проповіді, приписується константинопольському патріархові Каллісту. На початку XVII століття виходить його переклад у виконанні Мелетія Смотрицького. Перекладач намагався надати збірці практичності; текст тяжіє до західного типу проповіді через введення відповідного недільного або святкового євангельського уривка (асоціативно нагадує західну постиллу); помітне прагнення автора наблизити текст до слухача. Крім того, тут присутня тенденція до узагальнення, абстракції. Вартими уваги є стилістичні зміни, за допомогою яких Мелетій Смотрицький намагався змінити спосіб представлення тексту, адресата. Автор вважав, що збірка має бути призначена не тільки для індивідуального читання, а й колективного прослуховування. І, безперечно, важливим для розуміння текстів реципієнтами стало введення перекладачем метатекстових сигналів, цитат, пояснень.

Окрім авторитетних болгарських і грецьких джерел, українські проповідники все частіше використовували твори католицьких і протестантських казнодій. Це можна простежити на друкованих «Євангеліях Учительних» (1615, 1637), які, з одного боку, наслідували тексти Калліста, а з другого, – набували рис сучасних католицьких і протестантських текстів подібного жанру. Це виявилось у вживанні «простої мови», ясності «казання», уникненні складних тлумачень та домінуванні морально-повчального елемента; зміні принципу побудови проповіді. Кожен розділ починається з євангельського уривка, потім подається детальний переказ притчі чи епізоду або оповідання з послідовним тлумаченням кожної фрази, закінчується проповідь висновком повчального або морального змісту. Таким чином, учительні євангелія першої половини XVII століття свідчили і про важливість для їх упорядників візантійської традиції, і про зміни в тогочасній бароковій літературі. Ці збірки, з одного

боку, мали на меті зберегти традиції, а з другого, – засвоїти та використати зразки західної проповідницької літератури.

У цей же ряд і тенденцію вписується й «Євангеліє Учительне» Кирила Транквіліона Ставровецького, творчість якого посідає чи не найголовніше місце в становленні нової української проповіді. Вітчизняні літературознавці високо оцінюють літературний доробок письменника, відзначаючи риторичність текстів цього автора, їх богословське наповнення, особливості інтерпретації Святого Письма.

За нашими спостереженнями, історико-літературні праці, присвячені проповідям Кирила Транквіліона Ставровецького, можна поділити на дві групи за хронологічним принципом. Роботи, в яких твори автора згадано як елемент його біографії (В. Аскоченський, Філарет (Гумілевський), О. Огоновський, належать до першої групи. Праці, в яких не тільки розглянуто й описано твори проповідника, але й здійснено їх літературний, історично-філософський і художньо-стилістичний аналіз (І. Франко, С. Єфремов, М. Возняк, С. Маслов, Б. Криса, М. Кучинська, В. Шевчук, архієпископ Ігор Ісіченко, Т. Трофименко), належать до другої групи.

У «Євангелії Учительному» Кирила Транквіліона Ставровецького можна бачити еволюцію проповіді як жанру: від гомілійного типу до нового, риторичного казання, яке набуло поширення в українській літературі в другій половині XVII століття. Крім того, твір позиціонується на проміжному місці між церковним повчальним євангелієм і збіркою тематичних казань.

Збірник Кирила Транквіліона Ставровецького, як і Каллістів, поділяється на дві частини: до першої належать проповіді на рухомі свята (69), до другої – на нерухомі свята, дні пам'яті святих тощо (36). Проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького належать до жанру екзегетичної гомілії. Проте письменник виходить за межі традиційного викладу постилли (або гомілії) – церковних проповідей, які виголошувалися безпосередньо після прочитання на літургії євангельської перикопи й характеризувалися послідовним тлумаченням євангельських сюжетів.

Одним із завдань проповідницького тексту, як і тексту взагалі, є породження нових сенсів. Певні фонові смисли, які мають прихований, непомітний характер, у структурі свідомості можуть набувати істотного значення. «Євангеліє Учительне» вирізняється саме цією властивістю. Маючи євангельський сюжет, який є стрижнем для всієї промови, її автор намагається не тільки втримати увагу реципієнта, прикуту до уривка зі Святого Письма, але й робить акцент на деталях, що автоматично спонукає до паралельних екзегетичних роздумів. Серед найпоширеніших прийомів, використаних проповідником, слід виділити численні метафори, алегорії, контраст, риторичні фігури тощо; перемежовування старозавітних і новозавітних сюжетів. Завдяки такій діалогічності текстів створюється ефект переосмислення Святого Письма.

Особливістю використання притчі як жанру Кирилом Транквіліоном Ставровецьким є те, що, інтерпретуючи її алегоричний та символічний зміст, проповідник розширив систему персонажів та збагатив ідейно-тематичне тло євангельського сюжету релігійним дидактизмом. Згідно з теорією В. Шміда, в аналізі літературного тексту можна виділити три складники: наративний дискурс, історія, дія літературного тексту. Наративними текстами в структуралістському сенсі є твори, що в їхній основі лежить якась історія зі змалюванням певної події. Наративність наближується до «фабулярності», а подієвість як одна з її рис передбачає зміну якоїсь початкової ситуації. У притчі про блудного сина такою подією можна вважати повернення молодшого сина додому з покайням. Це поворотний момент, який змінює весь подальший плін життя головного персонажа. У проповіді відбувається послідовне «нарощування» кожного сюжетного відрізка притчі за допомогою авторських коментарів, описів, портретних характеристик. Неабияку увагу приділено монологам та діалогам головних персонажів. Саме в них міститься найбільший драматизм, який водночас виконує роль каталізатора для вірянина. Найпевніше, головною метою автора було запобігти духовному занепаду людини і вплинути на християнина так, щоб той зміг усвідомити

свою гріховність і не повернувся до колишнього способу життя. У заключній частині проповідник підсумовує та дає настанови.

Можна припустити, що «Євангеліє Учительне» було розраховане на освіченого читача й застосовувалось у підготовці майбутніх проповідників. Не виключено, що збірка призначалася й для менш освіченої аудиторії.

Із другої чверті XVII століття українська проповідь набуває нових рис. Передусім це пов'язано із суспільно-історичними змінами. Тоді велику роль у розвитку церковно-ораторської прози відіграла діяльність викладачів Києво-Могилянської колегії, підручники з риторики яких спиралися на античну та ренесансну теорію красномовства, розроблену Аристотелем, Цицероном, Квінтіліаном, Ф.Суаресом та ін.

Характерною особливістю київських збірок проповідей XVII століття було те, що вони укладалися відповідно до церковного календаря й згідно з правилами риторики. Основним жанром церковного красномовства в той час стає тематичне казання. У Київській колегії пропонувалося 12 способів укладання проповідей, В. Павлак називає 100. Попри існування такої великої кількості варіантів, ставилася чітка мета, за якої проповідник мав сам визначитися з темою, а потім «розгорнути» твір, шукаючи підтвердження своїх роздумів у Святому Письмі. Таким чином, авторові давалася можливість структурувати й розвинути євангельський матеріал відповідно до теми казання.

У Київській колегії були теоретичні праці з гомілетики. Це або окремі розділи в підручниках з риторики, або гомілетичні трактати. Першим друкованим підручником з гомілетики стала «Наука, альбо Спосіб зложення казання», яка була додатком до збірки проповідей «Ключ розуміння» Іоанікія Ґалятовського. У «Науці» викладено теоретичні засади створення проповіді. Зокрема, письменник наголошував на тому, що основа будь-якого казання – тема. Джерелом для її обрання може слугувати Святе Письмо, життя святих, твори Отців Церкви, богослужбові книги тощо. Зміст проповіді розкривається в трьох частинах: ексордіумі (вступ), нарації (виклад

основного матеріалу) та конклюдії (завершення казання). Іоаникій Галятовський акцентує увагу майбутніх проповідників на обов'язковому підпорядкуванні всіх частин одній темі. Серед основних рис, якими мало характеризуватися казання, автор висував ясність, узгодженість та переконливість.

Цей тип проповіді, тобто тематичне казання, розвинувся в процесі антикатолицького культурно-релігійного руху. Суспільно-політичні умови вимагали зважати на ситуацію. Якщо в XVI – на початку XVII століття українська проповідь становила собою екзегезу біблійного тексту, витриману в морально-повчальному дусі, то з другої половини XVII століття змінився характер побудови проповіді, основною рисою якої став відхід від гомілійного принципу. Натомість євангельські уривки тлумачаться за принципами риторичної промови, а точніше, тематичного казання.

Антоній Радивилівський був вихованцем Києво-Могилянської колегії, тож його проповіді побудовані на риторичних засадах.

Історико-літературні студії, присвячені творчості Антонія Радивилівського згруповані за наступним принципом:

– наукові праці другої половини XIX – початку XX століття (В. Асоченський, Філарет (Гумілевський), М. Костомаров, М. Марковський, І. Франко, С. Єфремов);

– праці другої половини XX – початку XXI століття (М. Грицай, В. Микитась, Ф. Шолом, О. Білецький, Д. Чижевський, архієпископ Ігор Ісиченко, В. Шевчук, В. Крекотень).

При написанні тематичного казання Антоній Радивилівський використовував принципи впорядкування топічного казання, гомілії та проповіді, побудованої на основі алегорії. Композиція такої проповіді характеризується наявністю «текстових уривків», які розгортаються не тільки завдяки порівнянням, але й топосам, у смисловій структурі яких яскраво проглядається євангельський сюжет. Автор вдавався до кількох способів розгортання матеріалу: сюжетного, топічного та алегоричного. Відповідно до

теорії Т. ван Дейка, в аналізованих проповідях модифікації структури тексту полягають у зміні змісту елемента й розгортанні. Обираючи за початковий текст цитату з Євангелія, Антоній Радивилівський ампліфікував текст за допомогою розлогіх описів персонажів, їхніх характеристик; філософських відступів, посилань і цитувань, – а також змінював зміст деяких частин, при цьому дотримуючись відповідних композиційних законів написання проповіді (наявність теми, епіграфа, ескордіуму, нарації).

Одним із завдань українського барокового проповідника було переконати, змінити «стан речей» за допомогою майстерно аргументованого казання. Для цього Антоній Радивилівський широко використовує сюжети Нового Завіту, різні прийоми, які за джерелом аргументації можна поділити на біблійні (євангельські чи неєвангельські) і небіблійні. До небіблійних належать оповідні елементи (притча, байка, повчальний випадок, опис тощо, які слугують підтвердженням чи доказом учительного, релігійного або морального викладу), до біблійних – посилання на старозавітні джерела, сюжети Нового Завіту, які є ілюстрацією зразка та антизразка для відповідних тверджень. Письменник вміло добирає слова в тому значенні, яким послуговувався вірянин щодня, з метою створити правильний умовивід, сумісний із аргументами.

Невід’ємними складниками проповідей Антонія Радивилівського були настанови, повчання, викривання тощо. Відповідно, моральний спосіб був для нього одним із найпоширеніших в інтерпретації Святого Письма. Попередник казної – Кирило Транквіліон Ставровецький – користувався моральним методом як одним із найпоширеніших і навіть виокремлював його в розділ «*Правоу́чєніє*». Антоній Радивилівський завдяки розширенню системи персонажів та збагаченню ідейно-тематичного тла євангельських сюжетів його твори наскрізь пронизані релігійним моралізаторством. Серед емоційних засобів впливу, якими рясно користувався Антоній Радивилівський є викриття, заклики та застереження, приклади та антиприклад.

Найвиразнішою рисою барокового мислення був концептизм. Категорія концепту відігравала не останню роль у проповідницькій літературі Бароко. «Концепт» з італійської перекладається як «чудова, вишукана думка». Для барокових часів концепти були улюбленою формою вираження думки. Казнодії вважали своїм найголовнішим завданням, аби жодна річ не була представлена просто та звичайно, завдяки гострій вставці старалися вишукано подати звичайне поняття. У концептивних проповідях (*concetti predicabili*) тему було подано у формі алегорії і, як правило, казнодія намагався свої умовиводи підкріпити художнім доказом зі Святого Письма. Емануеле Тезауро, відомий теоретик концептизму, окреслював концепт як «духовне диво». Науковець вважав біблійний текст матерією (ґрунтом, фундаментом), алегоричну ж інтерпретацію – формою концепту.

З літературознавчої перспективи, суть концепту полягає в тому, що схожість / подібність сприймається як гра, ілюзія, театр, сон, бачення та фантазія в новому, «геніальному» порядку речей та мовних знаків, концептуальною паралельною відповідністю якого є асиметр. В Україну концептизм прийшов із Польщі й у XVII столітті становив взірць для українського духівництва, зокрема для Лазаря Барановича, проповідницька практика якого відповідала бароковій теорії концепту.

Як відомо, Антоній Радивиловський був учнем Лазаря Барановича. Відповідно, барокові тенденції, серед яких і концептизм, не могли не позначитися на манері (стилі) написання проповідей казнодії. Найважливішим для нього як проповідника було вплинути на поведінку свого читача. Автор не просто намагався створити концепт із метою зацікавити читача, а продумував тематичні та структурні аспекти, враховував комунікативну настанову та орієнтувався на когнітивну базу своїх реципієнтів. Усе це мало дати ще й естетичну насолоду читачеві (слухачеві).

Завдання проповіді передбачає, щоб слухачі могли запропоновану промову не тільки почути, але й узяти за правило для свого життя. Натомість проповідник зобов'язаний правду Божу пояснити та довести, причому

якомога ясніше та ґрунтовніше. Отже, головний акцент сприйняття переноситься на проблему істинності, правдивості слова. Важливе значення в прагматиці тексту відігравала постать автора, його позиція і соціальний статус. Проповіді авторів, безсумнівно, були звернені до парафіян, які збирались у церкві. Такий висновок можна зробити з того, що у своїх казаннях обидва письменники завжди мали на увазі «православного слухача». Оскільки серед православних слухачів було багато простого люду, який приходив помолитися, то необхідно відзначити прагнення авторів зробити свої проповіді доступними для всіх. Змінюються акценти в перцептивному просторі між автором проповіді і реципієнтом, поглиблюється діалогічність текстів. Проповідник усвідомлює власне авторство, твори спрямовуються на конкретного адресата, задоволення його духовних прагнень та естетичних потреб. Усе це визначає результативність переконання. Казнодія виконує роль не тільки священнослужителя, але й психолога. Отже, аналіз казань барокових авторів показав, що проповідь того часу була поглиблено комунікативною.

Як ми переконалися, завдяки застосуванню риторичних моделей у написанні творів українські письменники вдосконалювали прийоми викладу євангельських сюжетів, збагачували їх зміст новими образами, що давало широкі можливості для новаторського й оригінального розкриття теми. Екзегетичні роздуми Антонія Радивиловського розгортаються в морально-етичному плані з залученням авторитетних думок євангелістів, Августина й Іоана Золотоустого, Іоана Дамаскина, Кипріяна та інших.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 2-е видання. Київ, 2004. 640 с.
2. Адаменко Н. До проблеми людини українського та польського бароко : «vita activa versus vita contemplativa» // Вісник КНУ імені Т. Г. Шевченка. 2006. Вип. 76. С. 10–13.
3. Азбука християнства : Словарь-справочник важнейших понятий и терминов христианского учения и обряда. Режим доступу: <http://library.univer.kharkov.ua/OpacUnicode/index.php?url=/auteurs/view/39427/source:default> (дата звернення 13.06.2013 р.).
4. Азовцева С. Аргументація проповіді «**СЛОВО Ї-НАНІАЮ Ї ПО СОШЄСТВІН ЄТО ДХІА**» Антонія Радивиловського // Мова і культура. 2014. Вип. 17. Т. 1(169). С. 634–640.
5. Азовцева С. Вплив польських традицій на становлення проповіді в українській літературі другої половини XVII ст. (на прикладі проповідей Антонія Радивиловського) // Dialogul slaviștilor la începutul secolului al XXI-lea. 2014. Anul III. № 1. Р. 285–290.
6. Азовцева С. Новий тип українського казання у проповідницькому дискурсі XVII століття («**СЛОВО Ї, НА НАІАЮ Ё, ПО СОШЄСТВІН ЄТІАГО ДХІА**» зі збірки «Вінець Христов» Антонія Радивиловського) // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. 2014. №1107. Вип. 70. С. 225–229.
7. Азовцева С. Слово на Вознесеніє Господнє Антонія Радивиловського як приклад барокової проповіді в українській літературі XVII ст. // Філологічні трактати. 2014. Т.6. №2. С. 75–80.
8. Азовцева С. Творчість Антонія Радивиловського в історико-літературних працях XIX ст. – XX ст. // «Наукові записки» Тернопільського

- національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. 2012. №34. С. 143–148.
9. Азовцева С. Творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького в історико-літературних працях XIX–XXI століть // «Наукові записки ХНПУ імені Г.С. Сковороди». 2013. Вип. 4 (76), частина друга. С. 3–8.
 10. Азовцева С. Українська проповід између истока и запада (крај XVI и почетка XVII века) (Ukrainian sermon between East and West (the end of XVI – the beginning of XVII century)) // *Umetnost i kontekst: Religija u umetničkim delima*. 2017. Р. 101–112.
 11. Алексеев А. О времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона Печерского // *ТОДРЛ*. 1999. Т. 51. С. 289–291.
 12. Алексеєнко Н. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі // *Біблія і культура : Зб. наукових статей*. 2000. Вип. 2. С. 18–23.
 13. Алексеєнко Н. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук. Харків, 2001. 20 с.
 14. Андрійчук О. До питання про дослідження Львівської Граматики 1591 року. Режим доступу : <http://history.ukma.edu.ua/docs/journals/magisterium/7/andriychuk.pdf> (дата звернення 24.02.2017 р.).
 15. Антоний, архиепископ Финляндский и Выборгский. Из истории христианской проповеди. С.-Петербург, 1895. С. 374–376.
 16. Антоній Радивиловський. Вѣнец Христов. Київ, 1688. 576 арк.
 17. Антоній Радивиловський. Огородок Маріи Богородицы... Київ, 1676. 1128 с.
 18. Антонюк Г. Розвиток освіти у братських школах України XVI – XVII ст. в контексті західноєвропейського Відродження. Режим доступу : <http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/23899/1/25-198-206.pdf> (дата звернення : 24.02.2017).

19. Асоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. Київ, 1856. Ч. 1. С. 66–67.
20. Безродних І. Бароко у контексті стильової поліфонії XVII століття // Актуальні проблеми літературознавства. 2013. Вип. 10. С. 149–154.
21. Беіаев Л. Вифезда. Режим доступу : <http://www.pravenc.ru/text/158882.html> (дата звернення 07.07.2014 р.).
22. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладено / Переклад проф. Івана Огієнка. Київ, 2007. 1375 с.
23. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту : В укр. перекладі з паралел. місцями та додатками / пер. Філарет (Патріарх). Київ, 2004. 1416 с.
24. Біда К. Іоанікій Галятовський. Рим, 1975. С. V–XXXVIII.
25. Білецький О. Хрестоматія давньої української літератури. Київ, 1967. 612 с.
26. Білоус П. Жанрова система української літератури (період Київської Русі) // Слова і час. 2002. № 2. С. 19–23.
27. Бломберг К. Інтерпретація притч. Москва, 2005. 380 с.
28. Богачевська І. Філософія постмодерну та біблійна герменевтика : спроба синтезу науки та релігії // Сіверянський літопис. 2007. № 3. С. 69–73.
29. Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII століть. Київ, 2005. 308 с.
30. Броджі Джованна Беркофф Барокова гомілетика у східнослов'янському просторі // Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10–16 settembre 2008). 2008. С. 179–200.
31. Бублик Т. Біблійні прецедентні феномени як вияв інтертекстуальності у текстах седативних притч Е. де Мелло // Вісник Львівського університету. 2013. Вип. 21. С. 56–62.
32. Бычков В. Малая история византийской эстетики. Київ, 1991. 406 с.
33. Возняк М. Історія української літератури. Львів, 1921. Т. II. 416 с.

34. Возняк М. Причинки до студій над писанням Лаврентія Зизанія // Записки наукового товариства імені Шевченка. 1908. Т. 83. С. 31–86.
35. Волков А. Теория риторической аргументации. Москва, 2009. 398 с.
36. Волкова Т. Воскресение слова (функции жанра проповеди в последнем романе Л. Н. Толстого) // Критика и семиотика. 2000. Вып. 1. С. 136–154.
37. Гірко В. Наш славетний земляк Лазар Баранович. Режим доступу : <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/44430/02-Hirko.pdf?sequence=1> (дата звернення 13.06.2013 р.).
38. Говорский К. Радивилловский Антоний (Краткий биограф. очерк) // Вестник Западной России. 1864. Т. I. (Октябрь). С. 183.
39. Головащенко С. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація) : києво-могилянська традиція в європейському контексті // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії : європейський контекст. 2002. С. 213–250.
40. Гомилия. Режим доступу : <https://azbyka.ru/gomiliya?a=v> (дата звернення 13.07.2016 р.).
41. Гончарук Є. Концептуальний простір поезії українського бароко // Літературознавчі студії. 2009. Вип. 29. С. 110–114.
42. Григорий Цамблак, митр. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. София, 1971. С. 232–233.
43. Грицай М., Микитась В., Шолом Ф. Давня українська література. Київ, 1989. 414 с.
44. Гетц Т. *Onomastica sacra* і проповіді Антонія Радивилловського // Мандруючи світами і віками : Збірник на пошану Юрія Пелешенка. Київ, 2016. 1996. С. 202–210.
45. Грачотті Санте Українська культура XVII ст. і Європа // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозіуму. Київ, 1996. С. 1–33.
46. Гудзяк Б. Криза і реформа : Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. Львів, 2000. XVI+426 с.

47. Дейк Т. ван Язык. Познание. Коммуникация : Сборник работ. Москва, 1989. 310 с.
48. Демченко С. Притча у давній українській літературі : еволюція жанру : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філолог. наук : спец. 10.01.01 «Українська література». Київ, 2004. 18 с.
49. Деркач С. Визначальні риси бароко в українських риториках і поетиках XVII–XVIII ст. // Педагогічний пошук. 2011. № 1. С. 11–14.
50. Дзярнович О., Бырлэдяну В., Тимошенко Л. Место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы. Вильнюс, 2014. 332 с.
51. Дзярнович О. Сны о Византии : место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы // Перекрестки. 2008. № 1. С. 35–61.
52. Дионисий Ареопагит (Псевдо Дионисий) О небесной иерархии. Режим доступа : <http://krotov.info/acts/05/antolog/page23.htm#01> (дата звернення 13.02.2014 р.).
53. Дмитриев Л. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы : К истории русско-болгарских литературных связей XIV–XV вв. // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 215–254.
54. Дмитриев М. Православие и реформации : реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половин XVI в. Москва, 1990. 35 с.
55. Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). Київ – Львів, 2012. 343 с.
56. Елеонская А. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века / А. С. Елеонская, А. Н. Робинсон. Москва, 1990. 224 с.
57. Еп. Макарий. Преподобный Феодосий Печерский как писатель // Известия отделения русского языка и словесности. 1855. Т. 4. С. 273–293.

58. Еремін І. Літературне насліддя Феодосія Печерського // ТОДРЛ. 1947. Т. 5. С. 159–184.
59. Єфремов С. Історія українського письменства. Київ, 1995. 312 с.
60. Журавльова С. Феномен чуда у поетичному вимірі барокової агіографії (за книгою «Алфавит собранный, рифмами сложенный...» свт. Іоана Максимовича) // Актуальні проблеми слов'янської філології : міжвуз. зб. наук. ст. 2009. Вип. XX. С. 32–39.
61. Ізмайлова Н. Святий Феодосій Печерський – світило руської духовності // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. 1999. № 448. С. 122–125.
62. Іоанікій Галятовський Ключ розуміння. Київ, 1676. 253 арк.
63. Іоанікій Галятовський Наука, альбо Спосіб зложення казання. Київ, 1987. С. 108–134.
64. Ісаєвич Я. “Lysaeum Trilingue” : концепція гуманістичної школи в Європі // Острозька давнина. 1995. Вип. 1. С. 8–12.
65. Ісаєвич Я. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ, 1966. 252 с.
66. Ісаєвич Я. Виникнення та розвиток друкарства в Україні. Режим доступу : <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult241.htm> (дата звернення 22.02.2017 р.).
67. Ісіченко І., архиєпископ. Історія української літератури : епоха Бароко (XVII–XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів, 2011. 568 с.
68. Ісіченко І., архиєпископ. Історія Христової Церкви в Україні. Харків, 2003. 472 с.
69. Ісіченко І., архиєпископ. Кого наслідували українські проповідники XVII ст. – греків, римлян чи поляків? // Наукові записки НаУКМА. 2015. Т. 176. С. 31–36.
70. Ісіченко І., архиєпископ. Риторика й барокове проповідництво у шкільній культурі Києва XVII століття // Київська академія. 2006. Вип. 2-3. С. 32–39.

71. Ісіченко І., архієпископ. Шкільна Риторика і барокове проповідництво. Доповідь на ювілейній науковій конференції, присвяченій 390-літтю створення Києво-Могилянської академії (12-14 жовтня 2005 р.). Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/33983/ (дата звернення 07.07.2014 р.).
72. Ісіченко Ю. У пошуку наративної програми барокового літературного твору // Українське барокко : Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.). Київ, 1993. С. 37–46.
73. Історія української літератури : у 2 т. / Голова редкол. І. О. Дзевєрін. Київ, 1987. Т. 1. 632 с.
74. Карасик В. Языковой круг : личность, концепты, дискурс. Волгоград, 2002. 477 с.
75. Кирийчук А. Ідеї виховання милосердя в творах письменників княжих часів // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. 2014. Вип. 10. С. 106–113.
76. Кирило Транквіліон Ставровецький. Євангеліє учителное, або казання на недѣля през рок и на празники господскіє и нарочитым святым угодником божиім. Рахманов, 1619. 8+363+181 арк.
77. Кирило Транквіліон Ставровецький. Зерцало богословіи. Почаїв, 1618. 29+84+2 арк.
78. Кирило Транквіліон Ставровецький. Перло многоцѣнное. Чернігів, 1646. 8+172 арк.
79. Коваль В. До проблеми автора барокового публіцистичного тексту // Наук. записки Ін-ту журналістики Київського нац. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка. 2004. Режим доступу : <http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1328> (дата звернення 23.12.2013 р.).
80. Колесов В. К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 37–49.

81. Корж-Усенко Л. Контекстуальні особливості розвитку шкільництва України доби бароко : ракурс міжкультурних взаємовпливів. Режим доступу : <http://social-science.com.ua/article/500> (дата звернення 13.06.2013 р.).
82. Корзо М. Иннокентий (Гизель), биография // Православная энциклопедия. Т. XXII. 2010. С. 744–745.
83. Корзо М. Образ человека в проповеди XVII в. Москва, 1999. 186 с.
84. Костомаров М. Історія України в життєписах визначніших її діячів. Київ, 1991. С.357–387.
85. Краткая литературная энциклопедия в 9 т. / гл. ред. А. А. Сурков. Москва, 1971. Т. 1. Стб. 19–20.
86. Крекотень В. Байки в українській літературі XVII–XVIII ст. : [пам'ятки давньої української літератури]. Київ, 1963. 200 с.
87. Крекотень В. Оповідання Антонія Радивиловського. З історії української новелістики. Київ, 1983. 408 с.
88. Крекотень В. Радивилковский Антоний // Краткая литературная энциклопедия в 9 т. Т. 6. 1971. Стб. 141–142.
89. Криса Б. Від риторики до нормативної поетики (XVII–XVIII століття) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Праці Філологічної секції. 1995. Т. CCXXIX. С. 16–28.
90. Криса Б. Інтертекстуальність у вимірах українського бароко // Вісник Львівського університету. 2003. Вип. 30. С. 3–6.
91. Криса Б. Кирило Транквіліон Савровецкий : історія творчої особистості // Українське літературознавство. 2013. Вип. 77. С. 285–296.
92. Крокіс А. Композиція Гомілій Іоана Золотоуста // Іноземна філологія : Український науковий збірник. 2010. Вип. 122. С. 258–263.
93. Куньч З. Йоанникій Галятовський в історії української риторики // Українська національна ідея : реалії та перспективи розвитку : Зб. наук. пр. 2006. Вип. 21. С. 25–28.

94. Купчинський О. Українська церква і питання української (руської) народно-розмовної мови у другій половині XVI–XVII століттях // Варшавські українознавчі записки. Польсько-українські зустрічі. 4-5. 1997. С. 200–218.
95. Лаба В. Біблійна герменевтика. Рим, 1990. 149 с.
96. Лахманн Р. Демонтаж красноречия : риторическая традиция и понятие поэтического. Санкт-Петербург, 2001. 368 с.
97. Левин Ю. Логическая структура притчи // Типология культуры. Взаимное воздействие культур : Труды по знаковым системам. 1982. Вып. 15. С. 49–57.
98. Левицький Я. Теорія церковної промови (гомилетика). Львів, 1932. 137 с.
99. Левченко Т. Барокова компілятивна проповідь як настанова «відкритості» тексту // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. 1999. № 448. С. 104–109.
100. Левченко Н. Біблійна герменевтика у творах Дмитра Туптала // Дмитро Туптало у світі українського бароко : Збірник наукових праць. С. 87–96.
101. Левченко-Комисаренко Т. Вплив польської риторичної традиції на творчість українського проповідника другої половини XVII століття Антонія Радивиловського // Українська перспектива літературної творчості о. Петра Скарги : Збірник статей. 2013. С. 144–154.
102. Левченко-Комисаренко Т. Иоанникий (Галятовский (Голятовский)). Сочинения // Православная энциклопедия. Москва, 2011. С. 82–100.
103. Левшун Л. Введение в теоретрическую поэтику средневековой восточнославянской книжности. Минск, 2009. 451 с.
104. Левшун Л. Леонтий Карпович : Жизнь и творчество. Минск, 2001. 288 с.
105. Липинський В. Релігія і Церква в історії України. Філадельфія, 1925. 111 с.
106. Лихачев Д. Поэтика древнерусской литературы. Москва, 1979. 376 с.
107. Літературознавчий словник-довідник / За ред. Р. Т. Гром'яка, Ю.І. Ковалева, В. І. Теремка. Київ, 2007. 752 с.

108. Лотман Ю. Семиосфера. С.-Петербург, 2000. 704 с.
109. Лотман Ю. Семиотика культуры и понятие текста // Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартусского государственного университета. 1981. Вып. 12. С. 3–7.
110. Лотман Ю. Текст в тексте // Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартусского государственного университета. 1981. Вып. 14. С. 3–19.
111. Лукин В. Художественный текст : Основы лингвистической теории. Аналитический минимум. Москва, 2005. 560 с.
112. Луков В. Литературная герменевтика. Режим доступа : <http://cyberleninka.ru/article/n/literaturnaya-germenevtika> (дата звернення 13.06.2013 р.).
113. Лучук Т. Гомілетика й герменевтика : Арістотель у давній українській літературі // Вісник Львівського університету. 2008. Вип. 44. Ч. 1. С. 41–53.
114. Любащенко В. Реформаційний рух. Режим доступа : <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult234.htm> (дата звернення 03.02.2015 р.).
115. Лямпрехт О. Явище барокового концептизму в польськомовній прозі Лазаря Барановича та письменників його кола // Від бароко до постмодерну : збірник праць кафедри української та світової літератури [Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди]. 2005. Т. III. С. 99–107.
116. Макович Х. Діалектні фонетичні риси в мові рукописних учительних Євангелій XVI–XVII ст. // Мандрівець. 2013. № 4. С. 74–82.
117. Максимчук О. Топос весняного оновлення в українських проповідях XVII ст. (на матеріалі текстів Кирила Транквіліона Ставровецького й Антонія Радивиловського) // Магістеріум. 2012. Вип. 48. С. 7–13.
118. Мальчевський О. Національна свідомість у контексті української католицької традиції (XVI – перша половина XVII ст.) // Вісник Львівського університету. 2011. Вип. 11. С. 133–141.

119. Марковский М. Антоний Радивилловский – южнорусский проповедник XVII века // Университетские известия. 1894. № 4. С. 47–94.
120. Марковский М. Антоний Радивилловский – южнорусский проповедник XVII века // Университетские известия. 1894. № 7. С. 1–45.
121. Маслов С. Казанье Мелетия Смотрицького на честный погреб о. Леонтия Карповича. С. 101–155.
122. Маслов С. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Київ, 1984. 246 с.
123. Маслюк В. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. Київ, 1983. 234 с.
124. Матушек О. Ідеал людини в українських погребових казаннях XVII століття. Режим доступу : <http://dspace.tnpu.edu.ua:8080/jspui/bitstream/123456789/6196/1/Matushek.pdf> (дата звернення 13.05.2016 р.).
125. Матушек О. Лазар Баранович про воскресіння Лазаря : інтерпретація біблійного матеріалу чи штрихи до образу автора // Актуальні проблеми слов'янської філології. Міжвуз. зб. наук. ст. 2009. Вип. XXII. С. 339–346.
126. Матушек О. Людина в проповідях Лазаря Барановича // Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. 2013. Вип. 2(1). С. 77–87.
127. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко: монографія. Харків, 2013. 360 с.
128. Матушек О. Українська проповідь XVII століття як «дія за допомогою слів» // Наукові записки ТНПУ ім. В. Гнатюка. 2010. Вип. 30. С. 67–76.
129. Махова К. Езопові сюжети в байках Антонія Радивилловського. Режим доступу : http://sconference.org/publ/nauchno_prakticheskie_konferencii/filologicheskie_nauki/ukrainskaja_literatura/11-1-0-610 (дата звернення 13.06.2013 р.).

130. Мелих Б. Жанр Учительного Євангелія: специфіка та історія розвитку / Богдана Мелих // *Studia Methodologica* : [науковий збірник]. 2011. Вип. 32. С. 167–170.
131. Мень А. Введение // Федотов В. Н. Святые древней Руси. Москва, 1991. С. 21–22.
132. Мень А. Православное богослужение. Таинство, Слово и образ. Москва, 1991. 191 с.
133. Миронова В. Античні автори в гомілетичі Києво-Могилянської Академії // *Studia Slavistici*. 2012. Вип. 6. С. 273–289.
134. Миронова В. Античні автори в українській проповіді XVII ст. // *Studia linguistica*. 2012. Вип. 6 (1). С. 296–301.
135. Мозговий І. Культурологічна проблематика і антична спадщина в творчості українських полемістів // *Філологічна науки. Збірник наукових праць*. 1998. 199 с.
136. Моршина Н. Проповідницький дискурс життя св. Олексія, чоловіка Божого в українській літературі бароко. Режим доступу : http://www.ekmair.ukma.kiev.ua/bitstream/handle/123456789/2152/Morshna_Propovidnytskyi_dyskurs.pdf;jsessionid=479875F4365CC3967BFB4E80CCDA64DD?sequence=1 (дата звернення 13.06.2013 р.).
137. Набиева В. Модель контекста дискурса проповіді // *Дискурс*. 1997. № 3-4. С. 32–41.
138. Наливайко Д. Жанрово-стилевая система литературы Возрождения // *Вопросы литературы*. 1979. № 11. С. 13–14.
139. Наливайко Д. Становлення нової жанрової системи в українській літературі доби бароко // *Українське барокко : Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації україністів (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.)*. Київ, 1993. С. 12–21.
140. Немировский Н. Путешествие к истокам русского книгопечатания : Книга для учащихся. Москва, 1991. 224 с.

141. Никольский Н. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV–XVII вв.) и их значение для современной гомилетики // Христианское чтение. 1901. С. 1–19.
142. Ніка О. Барокова проповідь XVII століття і розвиток староукраїнської літературної мови // *Studia linguistica*. 2012. Вип. 6. Ч. 1. С. 165–170.
143. Ніка О. Бароковий концепт в староукраїнській проповіді // Мовні і концептуальні картини світу : Зб. наук. пр. Київ, 2013. Вип. 43. Ч. 3. С. 135–141.
144. Ніка О. Латино-польська проповідь XVII ст. : Дзіловський – Радивилівський // Мовні і концептуальні картини світу : Зб. наук. пр. Київ, 2012. Вип. 42. Ч. 1. С. 226–235.
145. Нічик В. Петро Могила. Філософська думка в Україні. Режим доступу : <http://litopys.org.ua/fdm/fdm39.htm> (дата звернення 13.06.2013 р.)
146. Огоновський О. Історія літератури руської. Львів, 1887. Ч. 1. 426 с.
147. Огоновський О. Історія літератури руської [української]. Мюнхен, 1992. С. 318 – 319.
148. Олійник О. Збірки «Учительне Євангеліє» як взірці української проповідницької прози могилянської доби. Режим доступу : http://dspace.tnpu.edu.ua/bitstream/123456789/3389/1/Oliynyk_Lyubov%20.pdf (дата звернення 13.07.2014 р.).
149. Олійник Л. Українська проповідницька проза першої половини XVII століття : генеза, жанрові моделі, художня специфіка : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філолог. наук : спец. 10.01.01 «Українська література». Тернопіль, 2013. 19 с.
150. Острозька Біблія / Опрацював та приготував до друку єрмн. архімандрит др. Рафаїл (Роман Торконяк). – Острог, 1581; Л., 2006. – 1957 с.
151. Охрименко П. Розвиток українського барокко і його зв'язки з білоруською та російськими літературами // Українське барокко :

- Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців. Київ, 1993. С. 22–36.
152. Панова В. Климент Смолятич // Вестник Воронежского государственного университета. 2010. № 1. С. 557–570.
 153. Пантелеева І. Античне богословське красномовство : риторичне мистецтво або служіння істині // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. 2011. Т. 24(63). № 2. С. 76–83.
 154. Пелешенко Ю. Єрусалим в українській церковно-політичній думці І-ї половини XVII ст. // Хроніка 2000. 1998. № 21/22. С. 77–85.
 155. Пелешенко Ю. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – XVI ст. Київ, 1990. 144 с.
 156. Переломова С. Інтертекстуальність як системотвірна текстово-дискурсивна категорія // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2008. № 34. С. 94–102.
 157. Перельман Х. Из книги «Новая риторика : трактат об аргументации» // Язык и моделирование социального взаимодействия : Переводы / Общ. ред. В. В. Петрова. Москва, 1987. 464 с.
 158. Перетц В. К вопросу об «Учительных Евангелиях» XVI–XVII вв. // Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII веков : сборник отделения русского языка и словесности АН СССР. 1926. Т. 101. № 2. С. 5.
 159. Петро Могила. Євангеліє учителное, албо казання на кожну неділю и свята урочисті. Київ, 1637. 1031 с.
 160. Петро Могила. Крест Христа спасителя и каждого чоловіка на казаню публичном ясневелебного в бозі его милости господина и отца кир Петра Могилу... выраженный... Київ, 1632. 4 арк. ненум.; 756 с.
 161. Петров Н. Археологические заметки // ТКДА. 1888. № 2. С. 256–307.
 162. Петров Н. Из истории гомилетики в старой Киевской Академии // ТКДА. 1866. Т. 1. С. 82–88.

163. Петров Н. Из истории гомилетики в старой Киевской Академии // ТКДА. 1895. Т. 7. С. 594–595.
164. Петров Н. Подлинность поучений преп. Феодосия Печерского о питии и чашах тронарных и о казнях божих // Известия отделения русского языка и словесности. 1897. Т. 2. Кн. 3. С. 783–785.
165. Погорецький В. Історико-літературознавчі, духовні та творчі аспекти в діяльності київського і галицького митрополита Петра Могили у самоствердженні української нації // Україна – Європа – Світ : міжнародний збірник наукових праць. Тернопіль, 2010. Вип. 4. С. 158–168.
166. Поплавська Н. Герменевтична модель української полемічно-публіцистичної прози кінця XVI – поч. XVII ст. Режим доступу : <http://www.medievist.org.ua/2013/02/xvi-xvii.html> (дата звернення 13.06.2013 р.).
167. Прохватилова О. Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи. Волгоград, 1999. 364 с.
168. Радишевський Р. Барокковий концептизм поезії Лазаря Барановича // Українське літературне барокко : Зб. Наукових праць. Київ, 1987. 300 с.
169. Радишевський Р. Польськомовна українська поезія кінця 16 – початку 18 століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра. філолог. наук : спец. 10.01.01; 10.01.03. Київ, 1996. 76 с.
170. Ромодановская Е. Русская литература на пороге нового времени : Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994. 232 с.
171. Рукопис зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки ім. В.І. Вернадського НАН, шифр: «Нові надходження 1969, № 80». Переклад сучасною українською літературною мовою і опис праці здійснив М. Д. Рогович (Рогович М. Д. Філософія в Києво-Могилянській

- академії : Йосиф Кононович-Горбацький // Філософ. думка. 1972. № 3. С. 86 – 99).
172. Русев П., Гъльбов Ив., Давидов А., Данчев Г. «Похвално слово за Евтимий» от Григорий Цамблак. София, 1971. 448 с.
 173. Рыбаков Д. Преподобные Антоний и Феодосий Печерские. Непрочитанные страницы истории Древней Руси. Киев, 2011. 152 с.
 174. Савич О. Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVII в. Киев, 1929. 339 с.
 175. Сазонова Л. Литературная культура России. Раннее Новое время. Москва, 2006. 896 с.
 176. Сазонова Л. Украинские старопечатные предисловия конца XVI – XVII вв. (особенности литературной формы) // Тематика и стилистика предисловий и послесловий. Москва, 1981. С. 153–188.
 177. Сазонова Л. Украинские старопечатные предисловия конца XVI – первой половины XVII вв. (борьба за национальное единство) // Тематика и стилистика предисловий и послесловий. Москва, 1981. С. 129–153.
 178. Серафім Слобідський (Протоієрей). Закон Божий. Київ, 2003. 654 с.
 179. Сироїд Д. Різдвяні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького // Біля джерел українського бароко : Збірник наукових праць. Львів, 2010. С. 178–188.
 180. С'єдіна Дж. Горацій в київських поетиках : його вчення про поетичний твір-поезис-поета. Режим доступу : <http://www.nst-ukr.lviv.ua/files/23/370Siedina.pdf>
(дата звернення 13.06.2013 р.).
 181. Склярук В. К биографии Феодосия Печерского // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 317–323.
 182. Словник біблійного богослов'я / [Упоряд.: К. Леон-Дюфур, Ж. Люплясі, А. Жорж, П. Грело, Ж. Гійє, М.-Ф. Лакан; пер. з франц.]. Львів, 1996. 934 с.

183. Соболь В. Спроба перекладу Кирила Транквіліона Ставровецького польською мовою // Біля джерел українського бароко : Збірник наукових праць. Львів, 2010. С. 197–204.
184. Собор Тридентський. Режим доступу : <http://catholicencyclopedia.in.ua/sobor-tridentskiy> (дата звернення 13.06.2013 р.).
185. Соломаха І., Богачевська І. Християнська антропологія Іоанікія Галятовського: монографія. Чернігів, 2008. 180 с.
186. Софронова Л. Польские старопечатные предисловия XVI–XVII вв. (литературные и филологические функции) // Русская старопечатная литература (XVI – первая четверть XVIII вв.) : Тематика и стилистика предисловий и послесловий. Москва, 1981. С. 100–129.
187. Співак В. “Взорування” на Христа як моральна максима у проповідях Антонія Радивиловського // Мультиверсум. Філософський альманах : Зб. наук. пр. 2008. Вип. 67. С. 11–23.
188. Співак В. «Ісіхазм» та «Активне служіння» – дві ідентичності Антонія Радивиловського // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». 2014. Вип. 15. Ч. 2. С. 177–185.
189. Співак В. Проблема бідності у проповідях Антонія Радивиловського / Володимир Співак // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. 2010. Вип. 75. С. 153–156.
190. Ставровецький Кирило Транквіліон. Учительне Євангеліє : пер. з ц.-сл. Б. Криса, Д. Сироїд, Т. Трофименко. Львів, 2014. 680 с.
191. Стратий Я., Литвинов В., Андрушко В. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Київ, 1982. 347 с.
192. Сумцов Н. Иоанникий Галятовский. К истории южнорусской литературы XVII в. // Киевская старина. 1885. Вып. II. 85 с.
193. Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII в. Харьков, 1885. Вып. I. : Лазарь Баранович. 183 с.

194. Сухарева С. Про риторику польськомовних еконімії у межах полемічного дискурсу XVII століття // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»]. 2013. Вип. 205. Т. 217. С. 84–87.
195. Твердохліб А. Роль Івана (Іова) Борецького в становленні та розвитку Львівської братської школи. Режим доступу : <http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2365/1/Tverdohl.pdf> (дата звернення 24.02.2017 р.).
196. Творогов О. Кирилл – епископ Туровский. Режим доступу : <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=355> (дата звернення 13.06.2013 р.).
197. Тітов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні XVII–XVIII вв. : Всезбірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924. 566 с.
198. Ткачук Р. Творчість митрополита Іпатія Потія та полемічна література на межі XVI – початку XVII ст. Джерела. Риторика. Діалог. Київ, 2011. 240 с.
199. Трофименко Т. Збірка «Перло многоцінне» Кирила Транквіліона-Ставровецького в контексті барокової культури : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філолог. наук : спец. 10.01.01 «Українська література». Харків, 2003. 23 с.
200. Трофименко Т. Кирило Транквіліон Ставровецький // Історія української літератури : У 12 т. Т. 2. Київ, 2014. С. 157.
201. Трофименко Т. Прозові частини «Перла многоцінного» Кирила Транквіліона Ставровецького. Авторська інтерпретація християнської есхатології // Слово. Символ. Ритуал : Збірник на пошану архієпископа Ігоря Ісіченка з нагоди його 60-річчя; праці з історії української літератури. Харків, 2016. 308 с.

202. Трофименко Т. Релігійні конверсії кінця XVI – початку XVII ст. і творчість Кирила Транквіліона Ставровецького // Біля джерел українського бароко : Збірник наукових праць. Львів, 2010. С. 164–177.
203. Удам К. К вопросу о взаимоотношениях текста и комментария // Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартусского государственного университета. 1971. Вып. 284. С. 389–395.
204. Українське бароко. Т.1 / Сергій Кримський, Ярослав Дмитрович Ісаєвич, Марія Кашуба, Ігор (Ісіченко). Харків, 2004. 635 с.
205. Українські письменники: біо-бібліографічний словник: у 5-ти т. Т. 1. Давня українська література (XI–XVIII ст.) / відп. ред. О. І. Білецький; укл. Л. Є. Махновець. Київ, 1960. 979 с.
206. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. Київ, 2006. 284 с.
207. Ушкалов Л. Світ українського барокко. Філологічні етюди. Харків, 1994. 112 с.
208. Ф. Т. Южно-русское проповедничество в XVI и XVII в. (по латино-польским образцам) // Руководство для сельских пастырей. 1869. Т. 2. С. 41.
209. Фатеева Н. Интертекст в мире текстов : Контрапункт интертекстуальности. Москва, 2007. 280 с.
210. Фатеева Н. Интертекстуальность и ее функции в художественном тексте // Известия АН. Серия литературы и языка. 1997. Т. 56. № 5 С. 12–21.
211. Феофан Прокопович. Філософські твори : у 3 т. Київ, 1979. 512 с.
212. Филарет, архиепископ Харьковский Обзор русской духовной литературы (862 – 1720). Харьков, 1857. 300 с.
213. Филиппов К. Лингвистика текста : Курс лекций. Санкт-Петербург, 2003. 336 с.
214. Франко І. Література XVII ст. Вірші, драми, інтермедії // Франко І. Зібр. Творів : у 50 т. Київ, 1984. Т. 40. С. 283.
215. Франко І. Нариси історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Франко І. Зібр. Творів : у 50 т. Київ, 1984. Т. 41. С. 194–471.

216. Ханнанов И. Риторика в Барокко и в Романтизме: позиционирование субъекта. Режим доступа : http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_3/12_3_2001.htm (дата звернення 13.06.2012 р.).
217. Харлампович К. Западнорусскія православныя школы XVI и начала XVII века, отношеніе ихъ къ инославнымъ, религиозное обученіе въ нихъ и заслуги ихъ в дѣлѣ защиты православной вѣры и церкви. Казань, 1896. XIII+524+LXII с.
218. Хижняк З. Києво-Могилянська академія. Київ, 1981. 234 с.
219. Христианство : Энциклопедический словарь / Гл. ред. Сергей Аверинцев. Москва, 1993–1995. Т. II. 671 с.
220. Ціпко А. Феодосій Печерський : художні форми життійного уображення / А. В. Ціпко // Наукові праці [ЧДУ імені Петра Могили]. 2010. № 141. С. 112–115.
221. Циганок О. Про риторику Міхала Радава як джерело епітафій в українських поетиках XVII–XVIII ст. // Україна та Польща : минуле, сьогодення, перспективи : Наук. зб. Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки. Луцьк, 2012. Вип. 1. С. 36–39.
222. Чепіга І. Початки барокового проповідництва в українському письменстві // Мовознавство. 1996. № 6. С. 25–29.
223. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Тернопіль, 1994. 480 с.
224. Чижевський Д. Історія української літератури. Київ, 2003. 568 с.
225. Чижевський Д. Слов'янське бароко // Слово і Час. 2004. № 10. С. 71–81.
226. Чорновол-Ткаченко Р. Теорія інтертекстуальності : цілі, завдання, методи // Вісник Сумського державного університету. 2006. № 11 (95). Т. 2. С. 82–87.
227. Чуба Г. Текстологічне дослідження українських учительних Євангелій другої половини XVI – початку XVII ст. : перемишльський тип // Вісник Львівського університету. 2007. Вип. 2. С. 5–38.

228. Чуба Г. «Учительне Євангеліє» 1616 р. у перекладі Мелетія Смотрицького в контексті української гомілетичної літератури // Київська академія. 2006. Вип. 2-3. С. 5–14.
229. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом : Нариси з історії культури до початку 18 століття. Львів, 2014. 289 с.
230. Шевченко-Савчинська Л. Мистецькі засоби та риторичні прийоми образотворення : давнє і сучасне. Режим доступу : <http://www.medievist.org.ua/2013/02/xvi-xvii.html> (дата звернення 13.06.2015 р.).
231. Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI–XVIII століть : у 2-х кн. Київ, 2005. Кн. 2 : Розвинене бароко. Пізнє бароко. 2005. 726 с.
232. Шмид В. Нарратология. Москва, 2003. 312 с.
233. Штейн А. Литература испанского бароко. Москва, 1983. 179 с.
234. Щурко Б. Пасхальні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького // Біля джерел українського бароко : Збірник наукових праць. Львів, 2010. С. 189–196.
235. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття. Київ, 2012. 472 с.
236. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Київ, 2005. 472 с.
237. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVII століття. Київ, 2002. 416 с.
238. Якшин И. Литературная история “Евангелия Учительного” (рукописная традиция конца XIV–XVII в.): автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01. Екатеринбург, 2012. 20 с.
239. Brown R., Sandra M. Schneiders Hermeneutics // The New Jerome Biblical Commentary. 1990. P. 1146–1165.

240. Brzozowski M. Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII) // Dzieje teologii katolickiej w Polsce. 1975. T. II : Od odrodzenia do oświecenia. Część I. Teologia Humanistyczna. S. 361–428.
241. Evans C. Типология // Словарь Нового Завета / [под. ред. Джоэля Грина и др.]. Москва, 2010. Т 1. : Иисус и Евангелия. XVIII+827 с.
242. Frick David A. Meletij Smotryc'kyj's Ruthenian Homiliary Gospel of 1616 / David A. Frick // The Jevanhelijje učytelnoje of Meletij Smotryc'kyj. With an introduction by David A. Frick. Cambridge, 1987. 395 p.
243. Grzebień L. Kaznodziejstwo // Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995. Kraków, 1996. S. 275.
244. Hernas Czesław Barok . Warszawa, 2002. 743 s.
245. Klukowski M. Patrystyczna hermeneutyka biblijna a współczesne metody interpretacji Pisma Świętego. URL :
https://www.academia.edu/7217522/Patrystyczna_hermeneutyka_biblijna_a_w_sp%C3%B3%C5%82czesne_metody_interpretacji_Pisma_%C5%9Awi%C4%99tego
 (дата звернення 17.06.2014 р.).
246. Korolko M. O prozie Kazań sejmowych Piotra Skargi. Warszawa, 1972. 225 s.
247. Korolko M. Sztuka retoryki : Przewodnik encyklopedyczny. Warszawa, 1990. 313 s.
248. Kuczyńska M. Ruska Homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki : Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619 ; Joanicjisz Galatowski : Klucz rozumienia. Kijów 1659). Szczecin, 2004. 325 s.
249. Kwiatkiewicz J. Phoenix rhetorum seu rarioris Atticismi, nec vulgaris eloquentiae fundamenta et species. Auctore Ioānne Kwiatkiewicz, Societatis Jesu. In usum oratorum propositae Anno Dei Hominis. Kraków, 1672. 339 s.
250. Lewandowski T. Biblijny wymia kaznodziejstwa w ujęciu księdza Mariana Rzeszewskiego (1911–1982) // Teologia i człowiek. Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK. (20)2012. S. 156–172.

251. Melnyk M. Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły. Olsztyn, 2005. 392 s.
252. Mokry W. Akademia Kijowsko-Mohylańska Szkołą Baroku Ukraińskiego i Nowożytnej Literatury Rosyjskiej // Краківські Українознавчі Зошити. 1992/1993. T. I-II. C. 17–39.
253. Nowak Alicja Z. Pieczerska oferta wydawnicza w pierwszej połowie XVII wieku a rozwój kaznodziejstwa prawosławnego Rola monasterów w kształtowaniu kultury ukraińskiej w wiekach XI–XX. Kraków, 2014. S. 209–223.
254. Nowak, Alicja Z. Posługa duszpasterska w refleksji prawosławnych w XVII w. – wybrane zagadnienia // Київська Академія. 2011. № 9. S. 6–77.
255. Panuś K. Historia kaznodziejstwa. Kraków, 2007. 502 s.
256. Pawlak W. Koncept w polskich kazaniach barokowych. Lublin, 2005. 354 s.
257. Pazera W. Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku. Częstochowa, 1999. 315 s.
258. Podręczna Encyklopedia Kościelna w XXXXIV t. / oprac. pod kierunkiem ks.: Stan. Galla, Jana Niedzielskiego, Henr. Przezdzieckiego, Ant. Szlagowskiego, Ant. Tauera i redaktora ks: Zygm. Chelmickiego. Warszawa, T. XXI-XXII. 1910. S.41–42.
259. Radau M. Orator extemporaneus sive artis oratoriae breviarium bipartitum. Lipsiae, 1664. 456 p. + 102 (Index).
260. Sarbiewski Maciej Kazimierz Wykłady poetyki (praecepta poetica). Wrocław, 1958. 524 s.
261. Siedina Giovanna. The Reception of Horace in the Courses of Poetics at the Kyiv Mohyla Academy : 17th-First Half of the 18th Century [Electronic resource]. URL: http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/13065007/Siedina_gsas.harvard.inactive_0084L_11813.pdf?sequence=1. (дата звернення 13.06.2013 р.).
262. Sławiński J. Słownik literatury staropolskiej. Wrocław ; Warszawa ; Kraków, 1990. 976 s.

263. Szewczyk L. Homilia jako miejsce zastosowania zasad retoryki. Nowe poszukiwanie wzajemnych relacji // *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*. 2003. T. 36. Z. 1. S. 127–136.
264. Szewczyk L. Perswazja językowa w wybranych homiliach kapłanów archidiecezji Katowickiej // *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*. 2002. T. 35. Z. 2. S. 359–376.
265. Szewczyk L. Zagadnienia moralne w wypowiedzi kaznodziejskiej // *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*. 2004. T. 37. Z. 2. S. 48–57.
266. Szymczak D. Spór filologiczny wokół kazania Piotra Skargi wygłoszonego w Wilnie 9 września 1601 roku // *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica*. 2013. T. 21. Nr 3. S. 193–208.
267. Ulčinaite E. Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk; Łódź, 1984. 218 s.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Азовцева С. Аргументація проповіді «СЛОВО Ї.НАНЄАЮ Ї ПО СОШЄСТВІН С҃ГО ДХА» Антонія Радивиловського // Мова і культура. 2014. Вип. 17. Т. 1 (169). С. 634–640.
2. Азовцева С. Вплив польських традицій на становлення проповіді в українській літературі другої половини XVII ст. (на прикладі проповідей Антонія Радивиловського) // Dialogul slaviștilor la începutul secolului al XXI-lea. 2014. Anul III. № 1. P. 285–290.
3. Азовцева С. Новий тип українського казання у проповідницькому дискурсі XVII століття («СЛОВО Ї, НА НІЮ Ѓ, ПО СОШЄСТВІН С҃ТАГО ДХА» зі збірки «Вінець Христов» Антонія Радивиловського) // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. 2014. № 1107. Вип. 70. С. 225–229.
4. Азовцева С. Слово на Вознесєнїє Господнє Антонія Радивиловського як приклад барокової проповіді в українській літературі XVII ст. // Філологічні трактати. 2014. Т. 6. № 2. С. 75–80.
5. Азовцева С. Творчість Антонія Радивиловського в історико-літературних працях XIX ст. – XX ст. // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. 2012. № 34. С. 143–148.
6. Азовцева С. Творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького в історико-літературних працях XIX–XXI століть // Наукові записки ХНПУ імені Г.С. Сковороди. 2013. Вип. 4 (76), частина друга. С. 3–8.
7. Azovtseva S. Ukrainian sermon between East and West (the end of XVI – the beginning of XVII century) // Umetnost i kontekst: Religija u umetničkim delima. 2017. P. 101–112.